

Sozialer Zusammenhalt und kultureller Pluralismus

Die Reihe «Sozialer Zusammenhalt und kultureller Pluralismus» begründet eine Publikationsplattform für die wissenschaftliche Forschung zu Fragen der kulturellen Verschiedenheit und deren Folgen auf die gesellschaftliche Dynamik. Herausgegeben im Auftrag des Schweizerischen Forums für Migrations- und Bevölkerungsstudien (SFM), publiziert die Reihe hochstehende Arbeiten, die über angewandte Forschung auch die Grundlagendiskussion vorantreiben. Dank ihrer mehrsprachigen Ausrichtung und dank ihrer interdisziplinären Sensibilität soll die Reihe als Brückenkopf zwischen verschiedenen Forschungstraditionen und Disziplinen dienen.

Leitung der Reihe am Schweizerischen Forum für Migrations- und Bevölkerungsstudien

Prof. Dr. Gianni D'Amato, SFM, Université de Neuchâtel

Dr. Denise Efinayi-Mäder, SFM, Université de Neuchâtel

Dr. Rosita Fibbi, SFM, Université de Neuchâtel et Université de Lausanne

Herausgeberkomitee

Dr. Alberto Achermann, Zentrum für Migrationsrecht, Rechtswissenschaftliche Fakultät,
Universität Bern

MD Dr. PH Paola Bollini, Dr. med., Consultante, Evolène

Dr. Mauro Cerutti, Département d'histoire générale, Université de Genève

Prof. Dr. Janine Dahinden, Maison d'analyse des processus sociaux, Université de
Neuchâtel

Prof. Dr. Rita Franceschini, Center for Language Studies, University of Bolzano

Prof. Dr. Florence Passy, Institut d'études politiques et internationales, Université de
Lausanne

Prof. Dr. Etienne Piguet, Institut de Géographie, Université de Neuchâtel

Prof. Dr. Francesca Poglià Mileti, Département des sciences sociales, Université de Fribourg

Prof. Dr. Shalini Randeria, Ethnologisches Seminar, Universität Zürich

Prof. Dr. Franz Schultheis, Kulturwissenschaftliche Abteilung, Universität St. Gallen

Prof. Dr. Jörg Stolz, Dépt Interfacultaire d'histoire et de sciences des religions, Université
de Lausanne

Prof. Dr. Philippe Wanner, Laboratoire de démographie et d'études familiales, Université
de Genève

Prof. Dr. phil. Hans Rudolph Wicker, Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern

Muslime in der Schweiz

**Brigit Allench und Martin Sökefeld
(Hrsg.)**

Reihe	Sozialer Zusammenhalt und kultureller Pluralismus
Collection	Cohésion sociale et pluralisme culturel
Series	Social Cohesion and Cultural Pluralism

Seismo
Verlag

Dieses Buch wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung finanziell unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-03777-090-0

© 2010, Seismo Verlag, Sozialwissenschaften und Gesellschaftsfragen
Zähringerstrasse 26, CH-8001 Zürich
E-Mail: buch@seismoverlag.ch
<http://www.seismoverlag.ch>

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung (Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmung u. a. m.) dieses Werkes oder einzelner Teile ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
ISBN 978-3-03777-090-0

Umschlag: Gregg Skerman, Zürich
Foto: Handy-Fotografie von Sabina Kunz, Dezember 2009

Druck: Ediprim AG, Biel

Vorbemerkung

Die Aufgeregtheit der Debatte über den Islam in der Schweiz steht in einem gewissen Missverhältnis zum Kenntnisstand über Muslime im Land. Bis vor kurzem gab es eher wenige empirisch fundierte Untersuchungen zum Thema. Dies ändert sich zur Zeit: Im Rahmen des 2005 beschlossenen und 2007 begonnenen Nationalen Forschungsprogramms Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft (NFP 58) werden auch mehrere Studien über Muslime durchgeführt. Anlässlich der Jahrestagung der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft, die im November 2008 in Genf stattfand, haben wir Teilnehmende des NFP 58 zu einem Workshop über Muslime in der Schweiz eingeladen. Der Workshop gab den Anstoss zu diesem Buch. Etwa die Hälfte der Beiträge geht auf den Workshop und Untersuchungen im NFP 58 zurück. Um eine umfassendere Bestandsaufnahme bieten zu können, haben wir weitere Autorinnen und Autoren gebeten, ein Kapitel zum Buch beizutragen.

Ziel des Buches ist es, aktuelle Forschungsergebnisse zum Islam in der Schweiz zu veröffentlichen. Dabei verstehen wir die Diversität der Muslime und die vielschichtigen Prozesse, die das Verhältnis der Schweiz zum Islam bestimmen, als Programm des Buches. Die einzelnen Beiträge sind als Mosaiksteine einer komplexen gesellschaftlichen Konstellation zu verstehen, die nur aus einer interdisziplinären Perspektive und auf der Basis verschiedener Konzepte und Modelle sichtbar gemacht werden können. Dabei ist es unmöglich, das gesamte Mosaik in einem einzelnen Buch darzustellen, doch mögen die hier dargestellten Ausschnitte Ausgangspunkt für weitere Erkundungen sein!

Wir danken dem Schweizerischen Nationalfonds für die grosszügige Förderung der Publikation dieses Bandes.

Brigit Allenbach und Martin Sökefeld

Inhaltsverzeichnis

Brigit Allenbach und Martin Sökefeld

Einleitung

9

Teil 1

**Der Islam und Inkorporationsprozesse in lokalen
Kontexten der Schweiz**

Samuel M. Bebloul

Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von
normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam
und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz

43

Sarah Beyeler

Der Inkorporationsprozess der Ahmadiyya-Gemeinschaft in der
Schweiz im Kontext ihrer Bauprojekte und Öffentlichkeitsarbeit

66

Virginia Suter Reich

Anerkennungspraktiken alevitischer Gemeinschaften im Kontext
der jüngsten basel-städtischen Verfassungsreform

92

Mallory Schneuwly Purdie

La religion comme facteur de réhabilitation sociale. Réflexions sur
les acteurs autorisés de l'islam dans les prisons suisses

123

Silvia Martens

Wohltätiges Engagement von Muslimen in der Schweiz

145

Teil 2

Der Islam in der Schweiz als Diskurs und Praxis aus akteurzentrierten Perspektiven

Pascale Schild

- Situationen, Widersprüche und Konflikte muslimischer Identitätspolitik im diskursiven Kontext der Schweiz 181

Nadia Baghdadi

- «Die Muslimin» im Spannungsfeld von Zuschreibung, Abgrenzung und Umdeutung 213

Petra Bleisch Bouzar

- «Es kommt darauf an, wie du dich wohl fühlst.» – Gestaltung und Legitimation islamischer Religiosität von Musliminnen in der Schweiz 241

Monika Müller

- Perspektiven männlicher Jugendlicher auf den Islam: Eine Gratwanderung zwischen Identifikation und Ausschluss 266

Brigit Allenbach und Pascale Herzig

- Der Islam aus der Sicht von Kindern und Jugendlichen 296

Teil 3

Der Prozess der Etablierung des Islam in der Schweiz: Reflexionen aus der Praxis

Erwin Tanner-Tiziani

- Wegweiser bei der Etablierung des Islam in der schweizerischen Gesellschaft – einige juristische Gedanken 333

Lilo Roost Vischer

- Weder Assimilations- noch Differenzzwang: Islam und gesellschaftliche Integration – Reflexionen aus der Basler Praxis 359

- Autorinnen und Autoren 391

Einleitung

Brigit Allenbach und Martin Sökefeld

1 Zwischen Minarettverbotsinitiative und Scharia: Die gesellschaftliche Problematisierung des Islam in der Schweiz

Muslime, Islam in der Schweiz, das ist ein politisch brisantes und höchst emotionales Thema. Ganz überwiegend ist der Islam in der Schweiz eine Religion von Einwanderern, und so vermischt sich die Debatte über Muslime und Islam mit dem Diskurs über Einwanderung und «Ausländer». Dies trägt nicht zur Versachlichung der Auseinandersetzung bei. Beide Debatten berühren zutiefst das Schweizer Selbstverständnis. Es scheint, dass sich in «den Muslimen» generelle Vorbehalte gegen Immigranten schlechthin, die von einem nicht geringen Prozentsatz der Bevölkerung geteilt werden, fokussieren und potenzieren. Muslime werden oft als die paradigmatischen «Fremden» gesehen, die den Wertekanon und die Rechtsordnung der Schweizer Gesellschaft in besonderem Mass in Frage zu stellen und zu bedrohen scheinen. Vorbehalte und Verdächtigungen werden besonders von den Parteien des rechten Spektrums – allen voran der SVP – und ihren Unterstützern geäußert und politisch instrumentalisiert, lassen sich aber keineswegs darauf beschränken.

Anstoss erregen Muslime vor allem dann, wenn sie öffentlich sichtbar werden. So ist vor allem der Streit um Minarette zum Brennpunkt der Auseinandersetzung um Islam in der Schweiz geworden. Solange Moscheen in Hinterhöfen und Gewerbegebieten angesiedelt und nicht als solche erkennbar waren, regte sich kaum Protest gegen sie. Der Plan, zu einer Moschee ein Minarett zu errichten, ruft dagegen seit einigen Jahren sofort Widerstand hervor. Der Bau eines Minaretts macht die Moschee erst sichtbar und wird als symbolische Inbesitznahme des öffentlichen Raums gedeutet. Ende 2005 rief ein Baugesuch für ein Minarett an einer Moschee in Wangen massiven Widerspruch hervor. Als ähnliche Vorhaben in Langenthal und Wil eingereicht wurden, planten Politiker der SVP und der EDU im Jahr 2006 die Minarettverbotsinitiative, die ein Verbot des Baus von Minaretten in der Schweizer Verfassung festschreiben lassen will. Die Initiative wurde am 1. Mai 2007 offiziell lanciert. Ihr zufolge sind Minarette keine religiösen Bauwerke und somit auch nicht durch die Religionsfreiheit geschützt. Stattdessen versteht die Initiative Minarette als «Symbol jenes religiös-politischen Macht- und Herrschaftsanspruches, der im Namen behaupteter Religionsfreiheit Grundrechte anderer – insbesondere die Gleichheit aller vor dem Gesetz – bestreitet, womit

dieser Anspruch in Widerspruch steht zu Verfassung und Rechtsordnung der Schweiz.»¹ Im Flugblatt der Initiative heisst es:

Als Bauwerk hat das Minarett die Funktion sowohl des Signalturms für die Gläubigen als auch des Wachturms über die Gläubigen. Einige deuten das Minarett auch als Siegeszeichen. Das Minarett bringt einen religiös-politischen Machtanspruch zum Ausdruck: «Hier sind wir, von hier weichen wir nicht!»²

Diese Interpretation des Minaretts wird durch das Logo der Volksinitiative auf den Punkt gebracht: Es zeigt ein Minarett, das wie eine Speerspitze die Schweiz durchstösst und das Schweizerkreuz zerreisst. Die angenommene Inkompatibilität von Islam und Schweiz wird damit unmissverständlich ausgedrückt, und so ist die Minarettinitiative insgesamt zum Symbol für die Ablehnung des Islam im Land geworden. Die Initiative blieb keineswegs unwidersprochen. Der Bundesrat stellte sich gegen sie, ebenso wie zahlreiche Vertreter von Kirchen und alle etablierten Parteien ausser der SVP. Aber es gelang der Initiative, die erforderliche Unterstützung in der Bevölkerung zu finden. Im Juli 2008 wurden knapp 115'000 Unterschriften bei der Bundeskanzlei eingereicht, die nach der Prüfung das Zustandekommen der Initiative bestätigte. Entgegen aller Prognosen, die noch kurz zuvor ein knappes Scheitern vorhergesagt hatten, wurde die Initiative am 29. November 2009 mit 57,5% Ja-Stimmen angenommen. Lediglich in den drei Westschweizer Kantonen Neuenburg, Waadt und Genf, sowie in Basel-Stadt stimmten die Bürger gegen die Initiative. Die höchste Zustimmung wurde mit 71,4% in Appenzell-Innerrhoden registriert. Während sich in den Grossstädten nur etwa 40% der Abstimmenden für das Verbot aussprachen, war die Zustimmung in den ländlichen Regionen gross. Dies bedeutet auch, dass die Verbotsinitiative dort die meisten Stimmen erhalten hat, wo die Alltagserfahrung des Zusammenlebens mit Muslimen am geringsten ist. In Zürich und anderen Städten gab es nach Bekanntwerden des Abstimmungsergebnisses spontane Demonstrationen gegen das Minarettverbot.

Die Ablehnung von Minaretten ist kein allgemeiner Protest gegen eine «fremde» Religion, denn im Unterschied zu den Moscheen erregt der Bau von Hindu- und Sikh-Tempeln oder buddhistischen Pagoden kaum Widerstand, sondern wird oft sogar als Beispiel für Pluralität und Welt-

offenheit der Schweiz gefeiert.³ Der Islam wird nicht einfach als eine andere, fremde Religion wahrgenommen, sondern als eine gefährliche und problematische. Dieses Bild hat sich seit dem 11. September 2001 verstärkt, es existierte jedoch auch schon vor dem Anschlag auf das World Trade Center (Fähndrich, 1998).⁴ Das Bild des Islam als «Problemreligion» wird dadurch verstärkt, dass in Bezug auf Muslime in der Regel nur über Konfliktthemen gesprochen und berichtet wird. Abgesehen von der Minarettfrage geht es dabei zum Beispiel um muslimische Friedhöfe oder um Kopftücher. Der unproblematische Alltag des Zusammenlebens von Muslimen und Nichtmuslimen findet dagegen kaum den Weg in die öffentlichen Debatten und wird selten wahrgenommen. Darüber hinaus wird bei der Problematisierung des Islam sehr stark verallgemeinert. So wird etwa «das Kopftuch» als generelles Problem mit den Muslimen wahrgenommen, obwohl tatsächlich nur eine Minderheit der Musliminnen den Kopf bedeckt.

Wie aufgeregt die Debatte um Islam und Muslime in der Schweiz ist, zeigte auch ein Medienereignis des Jahreswechsels 2008/09. Der Freiburger Sozialanthropologe Christian Giordano veröffentlichte in *Tangram*, der Zeitschrift der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR), einen Beitrag zum Thema Rechtspluralismus (Giordano, 2008a). Giordano stellte fest, dass in westlichen Ländern Aspekte von Rechtspluralismus längst eine – allerdings negierte – Realität geworden sind. Er stellte die Frage, ob die Anerkennung und damit Offenlegung dieses de facto vorhandenen Rechtspluralismus nicht besser sei, als ihn weiter zu negieren und damit alternative Formen der Rechtsprechung der öffentlichen Kontrolle zu entziehen, wobei die Priorität des staatlichen Rechts und der Verfassung selbstverständlich gewahrt bleiben müsse. Bis auf die Randbemerkung, dass eine Äusserung des Erzbischofs von Canterbury zur Integration von Elementen der Scharia ins *common law* in Grossbritannien grossen Widerspruch ausgelöst hatte, ist in diesem Artikel vom Islam gar nicht die Rede. Dieser ursprünglich auf Italienisch veröffentlichte Artikel führte zu einem Aufschrei in der Schweizer Presse.⁵ Die *NZZ am Sonntag* warf Giordano vor, für die Einführung der Scharia in der Schweiz einzutreten: «Vor dem Gesetz sind alle gleich. Ein Freiburger Professor stellt diesen Grundsatz jetzt in Frage. Er verlangt Sonderrechte und eigene Gerichte für Ausländer. (...) Der Staat müsse Scharia- und andere

1 Siehe die Web-Seite der Initiative: <http://www.minarette.ch/index.php?id=33> (24. April 2009). Zur juristischen Diskussion der Initiative siehe Stüssi (2008).

2 Eidgenössische Volksinitiative gegen den Bau von Minaretten: Das Minarett und seine Bedeutung. Flugblatt, nicht datiert.

3 Etwa zur gleichen Zeit, als der Protest gegen den Moscheebau in Langenthal begann, wurde in der Gemeinde ohne grossen Widerstand ein Sikh-Tempel errichtet.

4 Vgl. auch das Editorial von Taner Haptioğlu und Samia Osman in *Tangram* 7 «Muslime in der Schweiz» (1999).

5 Inzwischen hat die EKR auch eine deutsche Übersetzung des Beitrags ins Netz gestellt (Giordano, 2008b) und eine Medienmitteilung herausgegeben, in der sie die «Instrumentalisierung des Textes» bedauert (EKR, 2009).

religiöse Gerichte für Immigranten in der Schweiz anerkennen.»⁶ Giordano hat dies in seinem Beitrag keineswegs verlangt. Die Berichterstattung darüber ist jedoch ein deutlicher Beleg für Verdächtigungen und Befürchtungen, die mit dem Islam verknüpft werden.

Die öffentliche und mediale Debatte über den Islam in der Schweiz arbeitet vor allem mit – meist negativen – Typisierungen und Generalisierungen. Dies ist auch das Ergebnis einer Analyse der Berichterstattung über Minderheiten vor den Wahlen von 2007, die der Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft der Universität Zürich durchgeführt hat. Danach werden Muslime «hauptsächlich als Kollektiv beschrieben und somit pauschalisiert» (fög, 2007: 6). In einer früheren Medienstudie wurde in Bezug auf die Darstellung von Islam und den Medien festgestellt: «Distanz vermittelnde Typisierungen, die häufig implizit oder explizit gestützt werden, dominieren. Auf inhaltlicher Ebene wird dieses negative Bild zu einem grossen Teil durch die Berichterstattung über «Islamisten» zugeschriebene Terrorattentate beziehungsweise Diskussionen über den «islamistischen» Terrorismus allgemein geprägt. Muslimische Akteure erscheinen hier vor allem als Täter, aggressiv oder Konflikt(e) fördernd» (fög, 2004: 11). Während die öffentliche Debatte von einem stereotypisierenden und weitgehend einheitlichen Bild «des Islam» und «der Muslime» dominiert wird, ist die muslimische Realität in der Schweiz jedoch von grosser Heterogenität gekennzeichnet.

2 Muslime in der Schweiz: ein Überblick

Wie in vielen anderen europäischen Ländern lassen sich auch in der Schweiz schon früh – etwa seit dem 10. Jahrhundert – islamische Einflüsse nachweisen (Behloul o. J.).⁷ Einen sichtbaren Anfangspunkt für die neuere Präsenz von Muslimen in der Schweiz setzte der Bau der Mahmud-Moschee in Zürich, die 1963 eröffnet wurde. Sie wurde von Missionaren der Ahmadiyya-Bewegung errichtet, die seit 1946 in der Schweiz tätig waren. Nur die wenigsten Muslime sind allerdings als Missionare ins Land gekommen. Vor allem Arbeitsmigration und verschiedene Fluchtbewegungen haben Muslime in die Schweiz gebracht. Zum Zeitpunkt der Volkszählung im Jahr 2000 – gesicherte aktuelle Zahlen liegen derzeit leider nicht vor – lebten in der Schweiz etwa 310'000 Muslime. Dies waren 4,26 Prozent der Wohnbevölkerung (Bovay, 2004: 12). Nach der römisch-katholischen und der evangelisch-reformierten Kirche bilden Muslime

der gängigen Darstellung zufolge die drittgrösste Religionsgemeinschaft in der Schweiz. Diese Darstellung ist jedoch problematisch, da sie implizit den Anschein erweckt, die Muslime stellten eine sehr viel grössere Gruppe dar, als tatsächlich der Fall ist. Erstens ist der Abstand zwischen der zweitgrössten Religionsgemeinschaft, der evangelisch-reformierten Kirche (2,4 Millionen Mitglieder) und der Zahl der Muslime in der Schweiz sehr gross. Zweitens werden bei dieser Rechnung die Christen in Konfessionen aufgeteilt, während Muslime, gleich welcher islamischen Gruppe sie angehören, in der Statistik alle zusammengerechnet werden. Würde man sie ebenso wie die Angehörigen der christlichen Kirchen nach «Konfessionen» aufteilen, wären die einzelnen Gruppen zahlenmässig noch viel unbedeutender. Auf diesem sehr tiefen Niveau ist die Zahl von Muslimen in der Schweiz in den letzten Jahrzehnten allerdings tatsächlich stark gewachsen. Betrug der Anteil von Muslimen an der Bevölkerung der Schweiz 1970 erst 0,26 Prozent, so waren es 1980 0,89 Prozent, 1990 2,21 Prozent und 2000 eben 4,26 Prozent (Bovay, 2004: 11). Gewachsen ist die Zahl vor allem durch Einwanderung. Für den starken Anstieg in den 1990er Jahren spielten in erster Linie die Balkankonflikte eine Rolle, die die Migration vieler Muslime vor allem aus dem Kosovo und aus Bosnien, in geringerem Ausmass auch albanischer Muslime aus Mazedonien, in die Schweiz ausgelöst haben. Relativ betrachtet steigt die Zahl der Schweizer Konvertiten zum Islam jedoch viel stärker als die Zahl der Immigranten. Zum Zeitpunkt des letzten Zensus (2000) stammten 176'000 der Muslime in der Schweiz, also etwas mehr als die Hälfte, aus dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien – mehrheitlich aus dem Kosovo. 62'700 kamen aus der Türkei, während etwa 16'750 aus nordafrikanischen und arabischen Ländern stammten. Diese Einwanderergruppen sind ungleich über das Territorium der Schweiz verteilt. Die Muslime aus Nordafrika und aus arabischen Ländern leben überwiegend im frankophonen Gebiet,⁸ während Muslime vom Balkan und aus der Türkei vor allem in der Deutschschweiz siedeln (EKR, 2006: 7 f.). Insgesamt leben Muslime vor allem in den städtischen Zentren und Agglomerationen und weniger in ländlichen Gebieten.

Nur ein geringer Teil der Muslime besitzt die Schweizer Staatsangehörigkeit. Im Jahr 2000 waren es lediglich 36'481 Personen oder 0,6 Prozent der Bevölkerung (Gianni, 2005: 15). Diese Zahl schliesst nicht nur eingebürgerte muslimische Einwanderer ein, sondern auch «eingeborene» Konvertiten. Die Einbürgerung von Muslimen findet also nur in sehr begrenztem Mass statt.⁹

6 NZZ am Sonntag, 28.12.2008 (NZZ, 2008). Vgl. die Berichterstattung im *Tagesanzeiger*, 29.12.2008, (Tagesanzeiger, 2008).

7 Siehe dazu auch Versteegh (1990). Muslimisch-arabische «Sprachspuren», z. B. in Schweizer Toponymen, zeigt Baumann (2004) auf.

8 Zu Muslimen in der Romandie siehe Schneuwly Purdie (2006).

9 Diese geringe Zahl der Einbürgerungen führt die Kampagne des «Überparteilichen Komitees gegen Masseneinbürgerungen» von 2004 ad absurdum, das mit Verweis auf eine unsinnige Extrapolation des Wachstums des Anteils der Muslime an der Schweizer Wohnbevölkerung für eine weitere Erschwerung der Einbürgerung warb.

Zudem variiert sie in den verschiedenen Landesteilen sehr stark: Während in der Westschweiz etwa jeder fünfte Muslim Schweizer Bürger ist, ist es in der Deutschschweiz nur jeder zehnte (a. a. O.: 16). Im Gegensatz zu den Muslimen in den USA oder Kanada, die häufig der Mittelschicht angehören, zählen Muslime in der Schweiz ähnlich wie in anderen europäischen Staaten in der Regel zu den ärmeren Schichten. Die Daten der Volkszählung 2000 zeigen generell das unterdurchschnittliche Ausbildungsniveau von Angehörigen religiöser Minderheiten, die zu den neuen Einwanderungsgruppen gehören: Neben den Muslimen sind das in der Schweiz Hindus und Buddhisten. Berufs- und Einkommensmöglichkeiten dieser Bevölkerungsgruppen sind deshalb sehr beschränkt (BFS, 2004).

Während der öffentliche Diskurs (und ebenfalls die Kategorie der Volkszählung) von einer einheitlichen Kategorie «Islam» ausgehen, verteilen sich die Muslime in der Realität auf zahlreiche unterschiedliche Gruppierungen mit teils sehr verschiedenen Glaubensvorstellungen und rituellen Praktiken. Insgesamt dominieren Sunniten, aber auch der sunnitische Islam stellt in sich keine Einheit dar. Daneben gibt es viele andere, oft sehr kleine, islamische Gemeinschaften wie verschiedene Sufi-Gruppen oder die aus Südasien stammende Ahmadiyya. Generell gilt, dass muslimische Gemeinden nach gemeinsamer Sprache und nationaler Herkunft organisiert sind (siehe etwa Behloul, 2005), auch wenn es inzwischen Bemühungen um übernationale Gemeinden gibt (so in Luzern, siehe den Beitrag von Pascale Schild in diesem Band). Muslime mit gemeinsamer nationaler Herkunft bilden jedoch nicht unbedingt eine religiöse Einheit. Unter den Migranten aus der Türkei gibt es beispielsweise neben Sunniten einen grossen Anteil von Aleviten, die untereinander zurzeit erbittert darüber debattieren, ob sie sich überhaupt zum Islam rechnen, oder sich als eigenständige Religion verstehen sollen.

Ebenso wenig bilden Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien eine homogene Gruppe. Bosnische und albanische Muslime sind kaum miteinander vernetzt. Albaner aus Mazedonien gelten als religiöser als Albaner aus dem Kosovo, es gibt dazu aber keine gesicherten empirischen Daten.

Die grosse Mehrheit der albanischen Familien in der Schweiz ist muslimisch, rund 10% sind römisch-katholisch (Schader, 2006). Viele Familien sind auch gemischt. Die ländlichen Gebiete des Kosovo und Albaniens wurden erst im 17. Jahrhundert und teilweise mit Gewalt islamisiert. Gewährspersonen aus Kosovo wissen oft ganz genau, in welcher Generation die Familie zum Islam konvertiert ist. Der holländische Kulturanthropologe Ger Duijzings stützt sich auf einen Beitrag von Stavro Skendi, der von einer mehrheitlich nominellen Zugehörigkeit zum Islam in Albanien und im Kosovo spricht:

However, because in Albania and Kosovo Islam was imposed in a much more violent manner, most converts were only nominally Muslims. Here, syncretism and heterodoxy were much more widespread than in Bosnia, where an influential school of *ulema* (religious scholars) and a much denser religious infrastructure ensured a higher degree of orthodoxy. In Albania and Kosovo converts only fully Islamicised after several generations. Women, traditionally confined to the private domain, continued to foster Catholic customs and beliefs, while the men (in keeping up an acceptable public face) tended to embrace the new faith more easily. (Duijzings, 2000: 15)

Dies gelte für abgelegene Gebiete bis heute.¹⁰ Auch in Bosnien war es vor dem Krieg in den gemischten Dörfern üblich, die Feiertage jeder Konfession gemeinsam zu begehen (Mappes-Niediek, 2005: 47).

Die Rolle des Balkans als Grenzregion zwischen Islam und Christentum ist wichtig sowohl für die nationalen Konstruktionen des Balkans als auch für die vielfältigen und widersprüchlichen Grenzziehungen zwischen West- und Osteuropa, sowie allgemeiner zwischen Okzident und Orient (Clayer, 2003). Nachdem der Islam des südöstlichen Europas nach dem Zweiten Weltkrieg hinter dem Eisernen Vorhang verschwunden war und auch durch die antireligiöse Politik der Balkanstaaten ins Vergessen geriet, wurde der «Balkanislam» im Laufe der achtziger Jahre wiederentdeckt (a. a. O.: 313). Nathalie Clayer unterscheidet drei Sichtweisen

(...) je nach der Ausrichtung und den Interessen der westlichen Akteure (...): Der Islam und die Muslime seien Fremdkörper, die abgestossen werden müssten; der Balkanislam sei ein oberflächlicher und die Balkanmuslime seien potentielle Christen; der Islam und die Muslime der Region seien europäisch und daher anders als der türkische, arabische usw. Islam beziehungsweise als die türkischen, arabischen und anderen Muslime. (Clayer, 2003: 308)

Die erste Sichtweise entspricht Samuel Huntingtons Paradigma von den «blutigen Grenzen des Islam», kennt aber auch subtile Versionen wie etwa die Wiederbelebung eines kulturalistischen Mitteleuropakonzepts, das «(...) die imaginäre Grenze zwischen Islam und orthodoxem Christentum auf der einen und dem Katholizismus auf der anderen Seite bestärkt» (a. a. O.: 314). Dieser ersten Sichtweise entgegengesetzt ist die stereotype Gleichsetzung des «Balkanislam» mit Toleranz gemäss der dritten Sichtweise:

10 Vor allem in Albanien verbreitet ist der Bektaschismus, eine Form des Sufismus. Rund 15% der Bevölkerung sollen der Glaubensgemeinschaft der Bektaschi angehören (Clayer, 2003: 312). In der Schweiz gibt es unseres Wissens keine offiziellen Repräsentanten des albanischen Bektaschismus.

Sie wird im allgemeinen von westeuropäischen Intellektuellen vertreten und geht von dem Grundgedanken aus, dass der Balkan europäisch ist; sie besteht folglich darin, den Balkan mit allen positiven Stereotypen zu beschreiben (...): als einen Ort der Harmonie und Toleranz, veranschaulicht am Nebeneinander von Moschee, Kirche und Synagoge in Sarajevo. (Clayer, 2003: 314)

Da die Mehrheit der Muslime in der Schweiz aus Südosteuropa stammen, sind diese symbolischen Grenzziehungen für ein Verständnis auch der Abgrenzungen der «Welten des Islam in der Schweiz» aufschlussreich (Rotter, 1994). Die symbolischen Identitätskonstruktionen und ihre Geschichte(n) dürfen aber nicht mit der komplexen Wirklichkeit verwechselt werden – weder der «Balkanislam» noch Europa sind einheitlich geprägt, sondern sind Ausdruck von ökonomischen, sozialen und politischen Konstellationen (Clayer, 2003: 327).

Die Heterogenität der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz ist nicht nur bedingt durch die grosse Bandbreite von Herkunftsländern, sondern auch durch verschiedene Formen der Religiosität. Es existieren verschiedene Typologien der muslimischen Religiosität in Europa (siehe z. B. Waardenburg, 1988; Vertovec, 2004). Solche Typologien ermöglichen eine erste Orientierung, aber sie bilden nicht die komplexen und widersprüchlichen Verhältnisse mit ihren Mischungen und lokal spezifischen Konstellationen ab. In diesem Sinne lässt sich die folgende Beschreibung von Olivier Roy auf die Schweizer Situation übertragen. Muslime und Musliminnen treffen

(...) unterschiedliche, komplexe und oftmals auch einander entgegengesetzte Entscheidungen (...). Einige versuchen so weit wie möglich eine unberührte Kultur – wie ihre Sprache, Fasten oder Heiratsbräuche – zu bewahren, andere spielen mit der Säkularisation, sprechen besser Französisch oder Deutsch als Arabisch oder Türkisch und versuchen, sich zu integrieren. Wieder andere – weitestgehend verwestlichte – versuchen eine rein religiöse Praxis in ein westlich-säkulares Umfeld umzuformen, indem sie sich an den Modellen protestantischer und jüdischer Formen der Religion orientieren. Und schliesslich gibt es einige «Neugeborene», die von Konvertiten begleitet werden, welche die Vorstellung einer entkultivierten fundamentalistischen Marke des Islam – gemeint ist der Salafismus – fasziniert. Er kritisiert die traditionellen muslimischen Kulturen in ähnlicher Weise wie die westlichen Kulturen. (Roy, 2008b)¹¹

Obwohl nur ein Teil der Muslime in der Schweiz an muslimischen Organisationen partizipiert – etwa an Moscheevereinen – existiert ein relativ dichtes Netzwerk islamischer Vereinigungen in der Schweiz. Eine Aufstellung des Instituts für Islamwissenschaft der Universität Bern listet über 250 islamische Organisationen auf.¹² Auch diese Organisationen sind sehr vielfältig, nicht nur was ihren Herkunftshintergrund oder die religiöse Ausrichtung betrifft, sondern auch hinsichtlich der Art der Organisation selbst. So stehen Moscheevereine neben Kulturzentren, Frauenvereinen und Jugendgruppen, sowie lokale Organisationen neben regionalen oder überregionalen Dachverbänden. Während in statistischer Hinsicht Muslime als einheitlich kategorisiert werden, wird die Heterogenität ihrer Organisationsformen zumindest auf politischer Ebene durchaus wahrgenommen und gilt als Hindernis für die rechtliche Anerkennung des Islam in der Schweiz (Cattacin et al., 2003: 23).

Seit einigen Jahren haben sich zunächst auf regionaler (kantonaler) und dann auf nationaler Ebene Dachverbände herausgebildet, die die Vielfalt der Muslime in gewisser Weise zu bündeln versuchen und damit sowohl einen Verständigungsprozess untereinander einleiten, als auch für staatliche Stellen Ansprechpartner schaffen wollen. Anfang 2006 wurde ein gesamtschweizerischer Dachverband gegründet, die *Föderation Islamischer Dachorganisationen in der Schweiz* (FIDS), der zehn, teils regional organisierte, muslimische Dachverbände beigetreten sind, die insgesamt etwa 130 Vereine repräsentieren. Damit ist aber noch nicht das ganze muslimische Spektrum vertreten. Zum Beispiel bleiben von anderen Muslimen als «heterodox» betrachtete Gruppen, wie die Ahmadiyya, ausgeschlossen, und die Aleviten haben einen eigenen Schweizerischen Dachverband, der überwiegend die nicht unumstrittene Position vertritt, dass die Aleviten nicht zum Islam gehören.

Angesichts des homogenisierenden Diskurses über «den Islam» in der Schweiz – der sowohl von Nicht-Muslimen als auch von Muslimen selbst produziert wird – kann die Heterogenität der Muslime nicht genug betont werden. Allerdings soll dadurch nicht der Eindruck entstehen, diese Vielfalt sei völlig zufällig und willkürlich. Im Gegenteil, die Differenzierung der Muslime in der Schweiz hat wichtige zeitliche und räumliche Dimensionen. In zeitlicher Hinsicht lässt sich beobachten, dass die Differenzierung von Muslimen nach nationaler Herkunft und/oder religiöser Ausrichtung mit der Zunahme der Zahl der Muslime wichtiger wurde. Erst dann gab es genügend «kritische Masse», die es einzelnen «Gemeinschaften» erlaubte, sich separat zu organisieren. Muslime unterschiedlicher Herkunft nahmen zunächst an den Aktivitäten der am jeweiligen Ort grössten muslimischen Einwanderergruppe

11 «Lasst uns aufhören, über Religion und Kultur zu reden!» fordert Olivier Roy in einem Interview in der *Frankfurter Rundschau* (Roy, 2008a). Dieses Interview ist eine konzise Zusammenfassung der Arbeiten dieses französischen Politologen und

Nahostexperten zur Situation der muslimischen Minderheiten in Europa (Roy, 2006; Roy, 2008b).

12 Siehe Gässlein, o. J.

teil. Ähnlich beteten bis Ende der 1970er Jahre auch Nicht-Ahmadis in der zur Ahmadiyya gehörenden Mahmud-Moschee in Zürich. Nach der Gründung weiterer Moscheen in der Stadt kam das dagegen nicht mehr vor; stattdessen wurden die Ahmadis nun als «heterodox» ausgegrenzt. Überhaupt war die religiös orientierte Selbstorganisation anfangs keineswegs die erste Priorität der muslimischen (Arbeits-)Migranten. Samuel Behloul (2005) beschreibt einen generellen Prozess der Differenzierung muslimischer Einwanderer: In der ersten Migrationsphase kamen überwiegend alleinstehende Männer, deren religiöse Praxis und Organisation auf ein Minimum beschränkt war. In der zweiten Phase des Familiennachzugs wurden dagegen religiöse Bedürfnisse artikuliert und Strukturen geschaffen, um diese Bedürfnisse zu befriedigen. Nun erst wurden nach sprachlicher und nationaler Herkunft differenziert islamische Vereine gegründet, die weit mehr als «Moscheevereine» sind, sondern ein breites Spektrum kultureller, sozialer, politischer und eben religiöser Dienste und Möglichkeiten bereitstellen. Behloul argumentiert überzeugend, dass damit keine «Parallelgesellschaften» entstehen, sondern im Gegenteil der «Maximaleinbezug» der muslimischen Einwanderer im Aufnahmeland stattfindet: Sie verorten sich in der Schweiz religiös-kulturell und schaffen sich die dafür notwendigen Institutionen. Sie richten sich damit auf Dauer in der Schweiz ein und geben den Gedanken an eine Rückkehr ins Herkunftsland auf. Mit diesem Maximaleinbezug wird die Frage nach der Schaffung weiterer Möglichkeiten, die als wichtig für muslimisches Leben in der Schweiz betrachtet werden, dringlicher, wie zum Beispiel die Frage nach rituell (*halal*) geschlachtetem Fleisch oder nach muslimischen Friedhöfen im Land.¹³

Die zweite Differenzierungsdimension ist räumlich-regional. Hans Mahnig (2002) spricht von der *fragmentierten Aufnahme* («fragmented accommodation») von Muslimen in der Schweiz. Mahnig zeigt anhand der drei Beispiele Genf, Neuchâtel und Zürich, dass die Eingliederung von Muslimen in der Schweiz in Abhängigkeit von den jeweiligen kantonalen Bedingungen sehr unterschiedlich verläuft. Während staatliche Institutionen des Kantons Genf aufgrund der kantonalen Betonung der *laïcité* den Dialog mit muslimischen Organisationen verweigern, finden in Neuchâtel Verhandlungen statt – allerdings im formellen Rahmen der Bemühungen um die Integration von *Immigranten*, nicht von *Muslimen*. In Zürich gibt es dagegen seit den 1990er Jahren direkte Verhandlungen der städtischen Behörden mit muslimischen Organisationen. Die fragmentierte Eingliederung der Muslime bildet also die kantonal fragmentierte politische und rechtliche Ordnung der Schweiz ab. Mahnig (a. a. O.: 84) argumentiert, dass aufgrund dieser Lage Forderungen

von Muslimen in erster Linie in lokalen Arenen verhandelt und nur selten auf nationaler Ebene artikuliert werden.

Die Eingliederung von Muslimen wird öffentlich unter dem Begriff der «Integration» diskutiert – und die Möglichkeit der Integration von Muslimen von manchen politischen Akteuren generell in Frage gestellt. Integration ist ein normatives Konzept, das in der öffentlichen Debatte überwiegend desintegrierend wirkt, weil stets die mangelnde Integration derer betont wird, die sich integrieren sollen (Einwanderer, Muslime). Sie werden somit diskursiv immer wieder ausgegrenzt und als Problemgruppe markiert. Aufgrund seines starken normativen Gehalts ist der Begriff der Integration analytisch kaum geeignet, Prozesse der Eingliederung zu fassen. Stattdessen bietet sich das Konzept der *Inkorporation* an. Yasemin Soysal (1994) hat dieses Konzept für die vergleichende Analyse der Migrationspolitik(en) auf europäischer Ebene eingeführt: Verschiedene Staaten stellen verschiedene Inkorporationsregimes bereit.¹⁴ Aus dieser Perspektive ist Eingliederung nicht in erster Linie ein individueller Prozess von Migranten, der von ihren kulturellen, sozialen oder demographischen Merkmalen abhängt. Stattdessen wird die Wechselseitigkeit von Eingliederungsprozessen betont. Inkorporation muss als Ergebnis von Inkorporations**bemühungen**, die z. B. von muslimischen Organisationen geleistet werden, und von Inkorporations**bedingungen**, die sich aus Regeln, Institutionen und Handlungsweisen der inkorporierenden Gesellschaft und ihrer Akteure ergeben, betrachtet werden.

Inkorporationsprozesse müssen nicht zu «Integration» im normativen Sinn führen, denn Inkorporation kann auch durch Ausgrenzung stattfinden. Ebenso wie das Konzept der Inkorporationsbedingungen den Vergleich der in vielen Hinsichten sehr unterschiedlichen Gegebenheiten der Eingliederung von Muslimen in verschiedenen europäischen Ländern ermöglicht, ist es auch hilfreich, die spezifischen Rahmenbedingungen aufzuzeigen, mit denen sich Muslime in den verschiedenen lokalen und kantonalen Kontexten der Schweiz auseinandersetzen müssen. Damit kann gefasst werden, weshalb bestimmte Fragen – etwa ob muslimische Schülerinnen im Unterricht ein Kopftuch tragen dürfen oder nicht – in manchen räumlichen oder zeitlichen Kontexten weitgehend unproblematisch, in anderen aber höchst umstritten sind. Eine zentrale Bedingung für die Eingliederung von Muslimen in der Schweiz ist eben die grosse Heterogenität der Inkorporationsbedingungen in rechtlicher und politischer Hinsicht. Eine weitere Inkorporationsbedingung, die einheitlich schweizweit gilt, ist der homogenisierende Diskurs über Muslime, der sie als problematisch und potentiell gefährlich beschreibt. Teil dieses Diskurses ist, dass Muslime in erster Linie *als Muslime* betrachtet werden. Muslime

13 Zu den rechtlichen Aspekten dieser Themen siehe die verschiedenen Beiträge in Pahud de Mortanges und Tanner (2002).

14 Zum europäischen Vergleich der Inkorporation von Muslimen siehe Fetzer und Soper (2005) oder Koenig (2005).

erscheinen als «monoidentitär»; andere Zugehörigkeiten und Identifizierungen, die einerseits Muslime untereinander differenzieren, die sie andererseits aber mit anderen Nicht-Muslimen teilen und gemeinsam haben, blendet der Diskurs weitgehend aus. Dabei gibt es eine wichtige Ausnahme: Männer und Frauen. Die Kategorie «Geschlecht» spielt im homogenisierenden Diskurs eine zentrale Rolle, denn mit der diskursiven Figur der «Unterdrückung der Frau im Islam» dient er gerade zur Verstärkung und Exemplifizierung der Problematisierung von Islam und Muslimen.

3 Muslime und Musliminnen: Genderdiskurse und -praktiken

Geschlechterdiskurse und -praktiken spielen generell eine bedeutsame Rolle bei der Formierung von Nationalstaaten oder anderen Wir-Formationen (Gal und Kligman, 2003). Dies gilt besonders auch für Religionsgemeinschaften und lässt sich aktuell am Verhältnis von Islam und Europa gut nachzeichnen. Abgrenzungsprozesse zwischen den Muslimen und dem Westen sind viel älter als 9/11. Die imaginäre Grenze zwischen Europa und dem Islam lässt sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen. Die Gleichsetzung des Islam mit Fanatismus und Fundamentalismus und daher mit einer Bedrohung war jedoch niemals der einzige Blickwinkel: Nathalie Clayer spricht vom «(...) Gewicht dieses Bildes von einer islamischen Gefahr», das uns aber nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass

(...) es niemals nur «eine» europäische Sicht des Islam gegeben [hat], da «Europa» niemals «ein(e)s» war und die verschiedenen europäischen Akteure – je nach ihrem Standpunkt und abhängig von dem Bereich, in dem sie mit dem Islam zu tun hatten (...) – über sehr unterschiedliche Wahrnehmungen des «Anderen» verfügten. (Clayer, 2003: 304)

Auch Geschlechterdiskurse und -praktiken sind mehrdimensional, situations- und kontextspezifisch. Eine Differenzierung dieser Vielstimmigkeit bezogen auf die Muslime in der Schweiz steht noch aus. Unüberhörbar ist aber jene Stimme, welche sexistische Gewalt oder frauenverachtende Haltungen einzelner Männer oder Familienangehöriger als Merkmale einer Kultur oder einer Religion behandelt (Strassburger, 2003).¹⁵ Bereits Ende der 1980er Jahre hat die US-amerikanische Anthropologin Laura Nader in einem paradigmatischen Artikel gezeigt, dass sich Geschlechterdiskurse besonders

gut eignen, um die Dichotomisierung zwischen Orient und Okzident herzustellen und aufrechtzuhalten (Nader, 1989). Konstruktionen des Anderen sind Grenzziehungsprozesse, die den *eigenen* Standpunkt, die *eigene* Position markieren. Es stellt sich dabei immer die Frage nach der Definitionsmacht: Wer definiert? Wer spricht? Wer kann seine/ihre Definition durchsetzen? Die Bildung von Wir-Gruppen impliziert zumeist Prozesse der Polarisierung, Dichotomisierung, Homogenisierung und Essentialisierung: Die eigene Gruppe («wir») wird «den anderen» gegenübergestellt und strikt von ihnen abgegrenzt. Beide werden als jeweils einheitlich und undifferenziert gedacht und beschrieben und mit einem fixen, unveränderlichen Wesenskern versehen (Gramshammer-Hohl et al., 2003: 9).

Es gibt unzählige Ähnlichkeiten zwischen Judentum, Christentum und Islam, was angesichts der gemeinsamen Geschichte der drei Religionen nicht zu erstaunen vermag (Borgolte, 2006). Diese Geschichte ist auch von einer durch und durch patriarchalischen Gesellschaftsstruktur geprägt, das heisst, auf eine Kurzformel gebracht: männliche Dominanz und weibliche Unterordnung, Kontrolle der weiblichen Sexualität sowie ein autoritäres und hierarchisches Verhältnis zwischen den Generationen. In allen drei Religionen gab und gibt es Strömungen, deren Gendermodell sich durch die enge soziale Einbindung und moralische Kontrolle von Frauen auszeichnet (Wyttenbach, 2006b: 25). Es ist deshalb interessant, dass sowohl im Westen als auch im Osten, die Lebensbedingungen der Frauen als Ausdruck des barbarischen Charakters der «anderen Gesellschaft» gehandelt werden. Nicht nur der westliche Geschlechterdiskurs operiert mit Hilfe von Stereotypen über muslimische Frauen, um die eigene Überlegenheit hervorzuheben, sondern es handelt sich um eine Wechselwirkung: «The other is not mute in either direction» (Nader, 1989: 326). Nader stellt deshalb dem «Orientalismus» (Edward E. Said) den «Okzidentalismus» gegenüber. Ihre These lautet, dass sowohl Orientalismus als auch Okzidentalismus dazu beitragen, die bestehenden Verhältnisse aufrechtzuerhalten und wünschbare gesellschaftliche Veränderungen damit blockiert werden können (a. a. O.: 324–325). Hier stellt sich die Frage, ob sich diese These auf die Verhältnisse in der Schweiz anwenden lässt. Für die Übertragbarkeit dieser These spricht, dass die Überlegenheit des Westens im Hinblick auf die Gleichstellung der Geschlechter hierzulande vor allem von den konservativen Kräften hochgehalten wird, und eher rhetorisch überzeugt, während die Fakten eine andere Sprache sprechen, etwa die Zahlen zu Einkommensunterschieden und der asymmetrischen Verteilung der unbezahlten Betreuungs- und Pflegearbeiten zwischen den Geschlechtern (Madörin, 1996; Bühler und Heye, 2005). Man wird einwenden, dass es eher um Relationen gehe, dass zwar die Gleichstellung der Geschlechter in der Schweiz noch nicht erreicht, jedoch viel weiter fortgeschritten sei als anderswo, ja das Beispiel

¹⁵ In Anlehnung an das Konzept «Ethnisierung des Sexismus» von Margarete Jäger (zit. in Strassburger, 2003: 15–16).

der islamischen Länder einen schlagenden Beweis für die eigene Fortschrittlichkeit sei. Der Mechanismus lässt die eigenen Verhältnisse deshalb idealer erscheinen, als sie sind.

Birgit Rommelspacher (2009) beschreibt diese Idealisierung der eigenen Situation mit Rekurs auf die muslimischen Frauen in der aktuellen Debatte des westlichen Feminismus zur Befreiung der «anderen Frau» (a. a. O.: 398–402). Kennzeichen dieser Debatte sei das «(...) Desinteresse an strukturellen Fragen bei gleichzeitiger Betonung der Bedeutung persönlicher Einstellungen und Verhaltensweisen» (a. a. O.: 400). Diese «personalistische Sicht» drücke sich auch darin aus, dass sich westliche Frauen ihre Emanzipation als Verdienst anrechneten, anstatt sie in erster Linie als ein Produkt von gesellschaftlichen Transformationsprozessen anzusehen, welche die Lebensweise in den westlichen Wohlstandsgesellschaften kennzeichnen.

Die Folge einer solchen Sichtweise ist nicht nur, dass die anderen Frauen abgewertet werden, sondern auch, dass die eigene Situation *idealisiert* wird. Die einheimischen Frauen scheinen im Vergleich zu der muslimischen Frau so emanzipiert zu sein, dass weitere Auseinandersetzungen um Geschlechtergerechtigkeit in der Mehrheitsgesellschaft zunehmend überflüssig werden. Diese «Emanzipation» bemisst sich jedoch nicht mehr an der Ungleichverteilung von Arbeit, Einkommen und Status zwischen Männern und Frauen, sondern am Abstand zwischen der westlichen und der muslimischen Frau. (a. a. O.: 401; Hervorhebungen B.A.)

Die Beobachtung, dass sich Geschlechterdiskurse für die Homogenisierung des Islam und der Muslime besonders gut eignen, ist für das vorliegende Buch auch aus anderen Gründen wichtig. Sie bietet eine Erklärung für die Aufmerksamkeit, die *sex* und *gender* im Zusammenhang mit dem Islam und mit muslimischen Migranten erregen: Arrangierte Heirat und Liebe, Virginität, Geschlechtertrennung, Kleidervorschriften, Dispensationen vom Schwimmen und vom Klassenlager usw. scheinen die wichtigsten Probleme von muslimischen Frauen, Männern und Kindern zu sein.

Zum Beispiel die Schwimmunterrichtsentscheide in der Schweiz: Obwohl es sich bei den Dispensgesuchen bisher um Einzelfälle handelte, und obwohl das Bundesgerichtsurteil aus dem Jahr 1993 von Experten als gute Grundlage für eine flexible Handhabung dieser Einzelfälle angesehen wurde, wurde seither immer wieder eine Neuurteilung der Thematik verlangt und 2008¹⁶ auch realisiert (Pfaff-Czarnecka, 2005; 2009; Wyttenbach, 2006;

Wyttenbach und Kälin, 2006; siehe auch den Beitrag von Roost Vischer in diesem Band). Die Berner Juristin Judith Wyttenbach plädiert dafür, gerade im schulischen Bereich Gleichstellungspostulate nicht gegen Integrationspostulate auszuspielen (2006: 25). Dem Kindeswohl sei nicht unbedingt gedient, wenn mit dem Argument der Gleichstellung der Geschlechter gegen Anliegen entschieden werde, die aus der Perspektive von strenggläubigen Muslimen die Religionsfreiheit in Frage stellen. Für die Beurteilung des Kindeswohls vonnöten ist eine vertiefte Kenntnis der rechtlich komplexen und oft kaum vergleichbaren Einzelfälle, die über die Berichterstattung in den Medien hinausgeht, denn «Pauschalisierungen dienen weder dem Integrations- noch dem Gleichstellungspostulat» (a. a. O.: 22).

Es gibt mittlerweile eine Fülle von rechtswissenschaftlicher Literatur zu Gerichtsfällen, die sich mit der Problematik der religiösen Neutralität des Staates sowie den Ansprüchen auf Ausnahmeregelungen von Angehörigen religiöser Minderheiten in der Schweiz befasst (siehe z. B. Epiney et al., 2002; Kälin, 2000; 2003; Kälin et al., 2004; Wyttenbach, 2009; 2006; Wyttenbach und Kälin, 2006). Auf das Verhältnis von Islam und Schweizerischem Recht sind wir weiter oben bereits eingegangen (Pahud de Mortanges und Tanner, 2002; Cattacin et al., 2003). Aus einer klassischen soziologischen Perspektive können Konflikte als eine Komponente des gesellschaftlichen Inkorporationsprozesses betrachtet werden. Diese so gesehen bezogen auf die gesellschaftliche Integration des Islam positive Dynamik darf aber nicht über das negative Bild des Islam in der Öffentlichkeit hinwegtäuschen (Stefano Allievi, zit. in Nökel und Tezcan, 2005: 8). Besonders betroffen von den negativen Schlagzeilen sind Kinder und Jugendliche, die oft in der Schweiz geboren und aufgewachsen sind.

4 Muslime der zweiten Generation

Die muslimische Bevölkerung in der Schweiz ist jung: Gemäss der Volkszählung war im Jahr 2000 etwa die Hälfte der Muslime in der Schweiz unter 25 Jahre alt (Behloul und Lathion, 2007: 198). Es gibt viele verschiedene Möglichkeiten, in der Schweiz muslimisch und jung zu sein. Die Religionszugehörigkeit sagt, wie wir bereits dargestellt haben, nichts aus über die verschiedenen Formen von Religiosität und ist nur ein Element der sozialen Identität. Ebenso wichtig können je nach Situation *gender*, Nationalität, Migrationsgeschichte und -generation, Schichtzugehörigkeit, Wohnort oder

16 BGE vom 28. Oktober 2008 zum Dispensgesuch eines tunesischen Vaters betreffend zwei Knaben im Primarschulalter, siehe auch: <http://www.ekr.admin.ch/suchen/index.html?lang=de&keywords=Schwimmunterricht&>

Ausbildung und berufliche Perspektiven sein. Diese Liste liesse sich gewiss verlängern und es ist deshalb völlig unmöglich, einen durchschnittlichen muslimischen Jugendlichen oder eine typische Laufbahn eines muslimischen Jugendlichen zu konzeptualisieren. Viele muslimische Jugendliche und ihre Familien in der Schweiz sind nicht besonders religiös und nehmen gar nicht oder nur ab und zu an religiösen Ritualen teil. Die meisten verzichten auf Schweinefleisch und auf Alkohol, wobei es für viele durchaus möglich ist, an Silvester mit einem Glas Prosecco anzustossen oder ausnahmsweise ein mit Weisswein zubereitetes Fondue zu verzehren. Zwar sind Beiträge über den Islam und die Muslime in der medialen Berichterstattung allgegenwärtig, aber die «gewöhnlichen» Muslime in der Schweiz sind unsichtbar (Behloul, 2005). Das «falsche Bild» vom Islam, das in den alltäglichen Reaktionen deutlich wird, ist für die muslimischen Kinder und Jugendlichen, die meist in der Schweiz geboren und aufgewachsen sind, besonders schmerzhaft. In ihrem Selbstverständnis verstehen sich viele von ihnen als ganz normale Jugendliche und es irritiert sie, dass der Islam in der Schweiz von vielen als Bedrohung empfunden wird. So lautete etwa die Schlagzeile zu den Resultaten des Nationalen Forschungsprogramms «NFP 40+ Rechtsextremismus – Ursachen und Gegenmassnahmen» in der Gratiszeitung *20 Minuten* vom 25. Februar 2009: «Jeder 2. Schweizer hat Fremdenangst.» Dazu gehört die Meldung: «30 Prozent der Schweizer Bevölkerung fürchten sich vor dem Islam, jeder Fünfte ist antisemitisch. Insgesamt haben 50% Angst vor Fremden.»

Im Unterschied zu Frankreich oder Grossbritannien, wo die Kinder der muslimischen Einwanderer bereits selber Eltern oder Grosseltern geworden sind, und neue Generationen von muslimischen Jugendlichen an die Türen des Arbeitsmarktes klopfen (Krieger-Krynicky, 1988), handelt es sich bei der Mehrheit der Muslime in der Schweiz um Neueinwanderer, und ihre Kinder gehören der zweiten Migrationsgeneration an. Der Begriff der Zweiten Generation wird nicht einheitlich verwendet: Während das Bundesamt für Statistik als zweite Generation nur jene Kinder von Ausländern bezeichnet, die in der Schweiz geboren sind, werden in qualitativen Forschungsdesigns auch Kinder, die in der Schweiz aufgewachsen sind und hier den grössten Teil ihrer Schulzeit verbracht haben, dazu gerechnet (Haug et al., 2007). Entscheidend ist, dass die zweite Generation mit der Schweiz und ihren Institutionen vertraut ist. Für die muslimischen Jugendlichen in der Schweiz ist die Auseinandersetzung mit dem Islam als Teil der Überarbeitung und Neuinterpretation der eigenen Identität im Laufe des Erwachsenwerdens (King, 2002; Erdheim, 1996) unumgänglich. Wie in anderen europäischen Staaten lassen sich dabei auch bei muslimischen Jugendlichen in der Schweiz Prozesse der Aneignung und Umwertung von Ausschlusserfahrungen beobachten, die

im Sinne des «black is beautiful» den Islam auch als Jugendkultur in Szene setzen (z. B. Göle, 2004; Khorchide, 2007).¹⁷

Roof stellt in einem Übersichtsartikel zu Generationen und Religion fest, dass wir derzeit sehr wenig über die «religiösen Muster» der zweiten Migrationsgeneration wissen und fragt allgemein nach der Bedeutung von Religion als kulturellem Marker für die Generationen-Zugehörigkeit (Roof, 2008: 632). Studien zur zweiten muslimischen Migrationsgeneration in Deutschland fokussieren den subjektiven Umgang von muslimischen Jugendlichen mit dem Islam und ihre kreativen Neuinterpretationen und Anpassungsleistungen im Migrationskontext (siehe z. B. Boos-Nünning und Karakaşoğlu, 2006; Karakaşoğlu-Aydin, 1998; Klinkhammer, 2000; Nökel, 2000; 2002; 2004; 2005; Tietze, 2004). Empirische Forschungen in Deutschland und Österreich zeigen, dass muslimische Jugendliche der zweiten Migrationsgeneration entgegen Szenarien, die den Islam bezichtigen, die bisher erreichten Emanzipationsbemühungen zu bedrohen, mehrheitlich moderne Auffassungen von der geschlechtsspezifischen Rollenverteilung in der Familie haben (z. B. Boos-Nünning, 2008; Khorchide, 2007). Die Verbundenheit vieler muslimischer Jugendlicher, vor allem auch der weiblichen Jugendlichen mit der eigenen Familie ist eher ein Zeichen für Geborgenheit und Anerkennung, die vor allem im familiären Umfeld erlebt werden, als für Gewalt und Unterdrückung. Es ist klar, dass deswegen jeder einzelne Fall von Gewalt in der Familie, der auch muslimische Jugendliche und muslimische Frauen ausgesetzt sind, schwer wiegt und nicht verleugnet werden sollte (Castro Varela, 2006). Doch ähnlich wie in Deutschland gilt auch für die meisten muslimischen Jugendlichen in der Schweiz, dass für sie selber nicht der muslimische Hintergrund der Familie problematisch ist, sondern ihre grösste Sorge der Situation auf dem Arbeitsmarkt gilt.

Imdorf (2008; im Druck) zeigt, dass in der Schweiz gegenwärtig insbesondere Jugendliche aus Herkunftsländern des ehemaligen Jugoslawiens als Ausländer gelten und bei der Stellensuche benachteiligt sind. Vom «betrieblichen Ausländerausschluss» (a. a. O.) sind besonders auch muslimische Jugendliche betroffen. Ob junge muslimische Frauen noch stärker als Verliererinnen auf dem Ausbildungs- und Arbeitsmarkt dastehen, kann hier mangels entsprechender Untersuchungen nicht beantwortet werden. Es ist in unserem Zusammenhang aber interessant anzumerken, dass die Hinwendung zur Religion von Jugendlichen und ihren Familien auch als Vehikel für sozialen

17 «Islamisch – hip – integriert. Zur Bedeutung religiöser Vergemeinschaftung für junge Muslime in Deutschland am Beispiel der Muslimischen Jugend Deutschland e.V. (MJD)» – so beispielsweise der Titel eines Vortrags der deutschen Religionswissenschaftlerin Verena Maske an der Universität Zürich vom 1. April 2009, siehe auch Maske (im Druck).

Aufstieg verstanden wird (Hefner, 1998: 87). Diese Aufstiegsorientierung von praktizierenden muslimischen Jugendlichen beschreibt auch Verena Maske in ihrer ethnographischen Darstellung der *Muslimischen Jugend Deutschland e.V.* (MJD): «Islamische Lebensführung wird (...) als Mittel zum sozialen Aufstieg präsentiert, wodurch sie sich deutlich von den anderen Jugendlichen mit Migrationshintergrund abgrenzen, die als problembehaftet, ungebildet und perspektivlos wahrgenommen werden» (Maske im Druck). Es gibt bis anhin keine Daten zu einem möglichen Zusammenhang von islamischer Lebensführung und sozialer Mobilität muslimischer Familien in der Schweiz. In unserem Zusammenhang wichtig ist, dass muslimische Jugendliche, die in der Schweiz aufwachsen, den Islam im Schweizer Kontext entdecken, erleben oder praktizieren. Es ist ein Anliegen des vorliegenden Buches, diesen spezifischen Kontext genauer zu untersuchen. Der Prozess der Inkorporation des Islam in die Schweizer Gesellschaft ist geprägt von der Heterogenität der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz.

5 Die Beiträge in diesem Band

Die aktuelle Diskussion über Religionspluralismus, die vor allem den Islam problematisiert, bedient viele verschiedene Bedürfnisse und zeigt, dass Neugier und Interesse für die muslimischen Mitbürgerinnen und Mitbürger in der Schweiz durchaus vorhanden sind. Nachdem der Kulturbegriff allenthalben dekonstruiert worden ist (z. B. Sökefeld, 2007), scheint die «Politik der Differenz» jetzt den Islam entdeckt zu haben, obwohl doch gesellschaftliche Konflikte und soziale Problemlagen weder mit Kultur noch mit Religionszugehörigkeit plausibel erklärt werden können. Doch in der öffentlichen Meinung steht der Islam für Tradition, Rückständigkeit und unüberwindbare Fremdheit, während etwa Hinduismus und Buddhismus eher exotisiert und idealisiert werden. Ein Grund für solche stereotypen Wahrnehmungen ist das nur sehr oberflächliche und schablonenhafte Wissen über die vielfältigen Institutionen und Ausdrucksformen des Islam sowie über die Heterogenität der muslimischen Bevölkerung in der Schweiz. Um die Prozesse der Inkorporation des Islam in der Schweiz zu verstehen, müssen in erster Linie die Interaktionen sowohl zwischen schweizerischen und muslimischen Institutionen und Akteuren als auch in den muslimischen Gemeinschaften selbst untersucht werden. Dazu sind verschiedene wissenschaftliche Blickwinkel erforderlich. Aus diesem Grund verfolgt der hier vorliegende Band einen interdisziplinären Ansatz und versammelt Forschungsperspektiven aus Sozialanthropologie, Islam-, Religions- und Rechtswissenschaft. Der interdisziplinäre Ansatz bildet ebenso die Heterogenität von Islam und Muslimen in der Schweiz ab, wie

die verschiedenen Gegenstände und Fragestellungen, die in den Beiträgen untersucht werden. Der Einbezug von Konzepten aus den *Gender Studies* soll hier besonders hervorgehoben werden, da in mehreren Beiträgen die Kategorie «Geschlecht» eine wichtige Rolle spielt.

Die mehrheitlich ethnographisch ausgerichteten Beiträge fokussieren verschiedene Facetten des Islam im Schweizer Kontext aus den folgenden drei Blickwinkeln:

- Der Islam und Inkorporationsprozesse in verschiedenen lokalen Kontexten der Schweiz
- Der Islam als Diskurs und als Praxis aus akteurzentrierten Perspektiven
- Der Prozess der Etablierung des Islam in der Schweiz: Reflexionen aus der Praxis

Im ersten Beitrag analysiert *Samuel M. Behloul* die öffentliche Thematisierung von Muslimen in der Schweiz und betont, dass der Islamdiskurs auch eine Herausforderung für die Muslime selbst ist. Behloul arbeitet dabei widersprüchliche Tendenzen der Thematisierung heraus: Während einerseits, etwa von den Minarett-Gegnern, die «Gefahr» des Islam betont wird, verfolgt andererseits das Positionspapier der CVP eine inklusivistische Perspektive. Beide Formen der Thematisierung haben jedoch gemeinsam, dass sie einen «Islam an sich» postulieren. Auch muslimische Akteure greifen diese Essentialisierung auf und differenzieren den «echten» Islam von Formen kultureller Tradition. Behloul geht insbesondere auf bosnische Muslime ein und zeigt auf, wie sie in der gesellschaftlichen Wahrnehmung im Kontext des Islam-Diskurses von unbeliebten «Ausländern» zu beliebten (weil europäischen) Muslimen mutierten. Er betont, dass sich Bosnier in Praxis und Selbstdarstellung explizit einer Abgrenzung von nichteuropäischen Muslimen bedienen. Behloul schliesst, dass die Tendenz der normativen Exklusion von Muslimen aus der Schweizer Gesellschaft über die dadurch ausgelöste Intensivierung der Auseinandersetzung letztlich zur Inklusion der Muslime führen kann.

Die beiden folgenden Beiträge befassen sich mit den Inkorporationsprozessen innermuslimischer Minderheiten in der Schweiz. *Virginia Suter Reich* schreibt über die aus der Türkei eingewanderten Aleviten in der Schweiz. Sie gibt einen Überblick über das theoretische Konzept der Inkorporationsregimes in europäischen Migrationsstudien, das die Rolle gesellschaftlicher Bedingungen für die Eingliederung von Migranten in die Aufnahmegesellschaft betont, und über die Geschichte und gegenwärtige Situation der Aleviten in der Türkei und in Westeuropa. Der Beitrag fokussiert die Anerkennungsbestrebungen von Aleviten in Basel-Stadt im Rahmen der kantonalen Verfassungsreform, welche die kantonale Anerkennung privatrechtlicher Religionsgemeinschaften ermöglicht. Suter Reich zeigt die

Bedeutung des rechtlichen Rahmens für die Inkorporation der Aleviten auf und analysiert die Selbstpositionierung der Aleviten im Kontext der seit 2006 geltenden neuen Verfassung. Eine stärkere Selbstpositionierung im Sinne der kantonalen Anerkennungskriterien ist zu beobachten, vor allem eine Wende hin zur Selbstdarstellung als Religionsgemeinschaft, während zuvor stärker politische Perspektiven betont wurden. Dies unterscheidet sich stark von den Anerkennungspraktiken von Aleviten im Kanton Zürich, der keine Anerkennung als Religionsgemeinschaft ermöglicht.

Der Beitrag von *Sarah Beyeler* thematisiert die ursprünglich im kolonialen Südasien entstandene Ahmadiyya-Gemeinschaft. In der Schweiz ist die Ahmadiyya mit etwa 700 Angehörigen eine kleine, aber vor allem in der Öffentlichkeitsarbeit sehr aktive Gemeinschaft, die sich aus Migranten und Schweizer Konvertiten zusammensetzt. Sarah Beyeler zeigt die Rolle von Inkorporationsregimes am Beispiel von Bauvorhaben auf: Während in den 1960er Jahren, Jahrzehnte vor der gegenwärtigen Problematisierung des Islam, die Mahmud-Moschee im Zürcher Balgrist-Quartier ohne örtliche Proteste gebaut werden konnte, rief das Projekt eines Gemeindezentrum im thurgauischen Wigoltingen im Jahr 2005 erheblichen Widerstand hervor. Ahmadis begegneten diesem Widerstand, indem sie einerseits ihre Pläne transparent machten und die Strategie der Öffentlichkeitsarbeit verfolgten, andererseits aber auch Abstriche an ihrem Bauvorhaben machten und auf ein Minarett verzichteten. Sie verzichteten damit auf die problematisierte äussere Erkennbarkeit des Gebäudes als muslimisches Zentrum. Beyeler schliesst, dass es der Ahmadiyya nicht um die formelle, öffentlich-rechtliche Anerkennung ihrer Gemeinschaft in der Schweiz geht, wohl aber um die gesellschaftliche Anerkennung, die ihnen die Umsetzung ihrer Projekte ermöglicht.

Der Beitrag von *Mallory Schneuwly Purdie* fokussiert den Religionspluralismus in Schweizer Gefängnissen. Ausgehend von der Feststellung, dass religiöse und kulturelle Diversität im «Universum Gefängnis» besonders ausgeprägt sind, werden die folgenden Fragen aufgeworfen: Welchen Stellenwert hat der Islam in den Gefängnissen und welche Möglichkeiten haben die muslimischen Gefangenen in den Institutionen des Strafvollzugs den Islam zu praktizieren? Wer ist zuständig für die Bereitstellung religiöser Leistungen und welche Aktivitäten werden von den autorisierten muslimischen Akteuren angeboten? Wie gehen die Verantwortlichen des Strafvollzugs mit Angebot und Nachfrage im Zusammenhang mit dem Islam um? Schneuwly Purdie hat diese Fragen am Beispiel von sieben Einrichtungen des Strafvollzugs in der französischen Schweiz untersucht. Sie zeigt, dass der Status des Islam im Strafvollzug von der staatlichen Gesetzgebung und den Reglementen der einzelnen Etablissements nur ansatzweise geregelt wird, aber die befragten Einrichtungen *de facto* das Recht der Muslime, den Islam zu praktizieren,

durchaus anerkennen. Im Zentrum des Beitrags steht die Perspektive derjenigen, die den Islam in den Gefängnissen repräsentieren: die muslimischen Vermittler im Gefängnis («intervenants musulmans de prison») – Schneuwly Purdie zieht diese neutrale Bezeichnung den üblicherweise von den Institutionen gewählten Begriffen wie etwa Imam oder muslimischer Seelsorger vor. Als Resultat dieser Exploration des Islam im Gefängnis können die folgenden drei Punkte festgehalten werden: Erstens die informelle Regulierung von Angebot und Nachfrage. Je nach Typus der Einrichtung werden einer oder mehrere Vermittler autorisiert, um religiöse und parareligiöse Aktivitäten durchzuführen. Diese Akteure entwickeln zweitens ein je unterschiedliches Rollenverständnis, das zwischen Imam, Seelsorger und grossem Bruder angesiedelt werden kann. Sie kümmern sich nicht nur um die religiösen Bedürfnisse der Gefangenen sondern auch um die Anpassung an den Gefängnisalltag und um die soziale Rehabilitation. Drittens formuliert Schneuwly Purdie die Hypothese, dass die Autorisierung, Regulierung und die stillschweigende Anerkennung von muslimischen Vermittlern im Gefängnis als erstes Anzeichen für die Institutionalisierung des Islam betrachtet werden kann.

Silvia Martens untersucht in ihrem Beitrag wohltätige Engagements von Schweizer Muslimen. Unter «Wohltätigkeit» versteht sie das Handeln zu Gunsten von Zwecken, die anderen Menschen als dem Geber und seiner unmittelbaren Kernfamilie zukommen. Wohltätigkeit spielt in der muslimischen Ethik eine wichtige Rolle und findet zum Beispiel in der Form von *zakāt* (obligatorisches Almosen), *waqf* (Stiftungswesen) und *sadaqa* (freiwillige Spende) statt. Martens versteht Wohltätigkeit als eine Form von Reziprozität, die allerdings keine direkte Gegengabe durch den Empfänger erwartet. Vergolten wird Wohltätigkeit letztlich durch Gott, als jenseitiger Lohn. Wohltätigkeit wird als Gottesdienst verstanden. Muslime in der Schweiz praktizieren sowohl formelle Formen von Wohltätigkeit, etwa Spenden und Beiträge, die über transnationale oder lokale Organisationen geleistet werden, als auch informelle Formen wie Nachbarschaftshilfe oder direkte Spenden an bedürftige Individuen, häufig im Herkunftsland des Spenders. Dabei kommen oft beachtliche Summen zusammen. So konnten in der Genfer Moschee im Oktober 2005 für die Opfer des Erdbebens in Pakistan an einem einzigen Tag etwa 150'000 CHF gesammelt werden. Insgesamt scheinen informelle Formen der Wohltätigkeit für Muslime in der Schweiz aber wichtiger zu sein. Martens streicht heraus, dass formelle Wohltätigkeit wichtige Impulse für die Integration von Muslimen in der Schweiz liefert, da sie in organisatorischen Zusammenhängen stattfindet, die häufig integrationsrelevante Angebote wie Informationsveranstaltungen oder Sprachkurse machen.

Der Text von *Pascale Schild* analysiert am Beispiel des Islamischen Frauenvereins Luzern die «muslimische» Identitätspolitik im diskursiven

Rahmen der Schweiz. Ausgehend von theoretischen Perspektiven von Bourdieu und Foucault untersucht sie die Machtaspekte der Selbstrepräsentation. Schild zeigt, dass Musliminnen und Muslime in öffentlichen Diskussionen einer «Verhörsituation» unterliegen, die der Definitionsmacht der nicht-muslimischen Sprecher ausgeliefert ist. In ihrer Analyse von Interviews und von konkreten Interaktionen beim Tag der offenen Moschee und einer interreligiösen Diskussionsgruppe macht Schild die Strategien deutlich, mit der muslimische Frauen dem «Verhör» begegnen: Sie konstruieren eine «muslimische Identität», die von Aspekten nationaler, kultureller oder sozialer Differenz frei und damit einer Schweizerischen nationalen Identität kompatibel und keineswegs «fremd» ist. Unbeabsichtigt bestätigen sie damit gleichsam die Problematisierung von Fremdheit und Migration und begründen damit Machtverhältnisse gegenüber muslimischen MigrantInnen. Die Identitätsstrategie ist dabei nicht einheitlich, sondern von Widersprüchen und Brüchen geprägt, die aber nicht anerkannt werden. Der Beitrag von Schild zeigt, dass auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Muslimen mit der «Verhörsituation» verstrickt ist. Die Autorin reflektiert darüber, dass ihre Gesprächspartnerinnen die kritische und anti-essentialistische Analyse ihrer Selbstdarstellungen explizit ablehnen, weil sie der strategischen Logik der Selbstrepräsentation zuwiderläuft.

Auch die beiden folgenden Beiträge befassen sich mit Selbstdarstellungen von Musliminnen in der Schweiz. *Nadia Baghdadi* interessiert sich für die soziale Verortung und die Selbstpositionierung von Migrantinnen aus Nahost, Mittlerem Osten und Südosteuropa, die als Erwachsene in die Schweiz gelangt sind und die, anders als die Mehrheit der muslimischen Migrantinnen in der Schweiz, nicht eine Unterschicht repräsentieren, sondern gut ausgebildet sind. Es wird gezeigt, wie die Frauen mit der Zuschreibung «Muslimin» umgehen. Es wird dabei deutlich, dass sich in der Schweiz nach 9/11 die Grenzziehungen gegenüber den verschiedenen Einwanderungsbevölkerungen in der Schweiz stark veränderten und die muslimischen Frauen zum Inbegriff der Fremden geworden sind. Baghdadi konstatiert, dass der postkoloniale Diskurs über den Islam zwar an frühere Orientbilder anschliesst, jedoch die «von Sexualisierung und Exotisierung aufgeladenen Haremsbilder» heute völlig fehlen. Eher wird die muslimische Frau als Opfer von patriarchalischen Verhältnissen inszeniert. Gut ausgebildete muslimische Frauen wünschen sich die Anerkennung als Migrantinnen *und* als moderne, unabhängige und selbständige Frauen – kurz: als «Weltmenschen». Jedoch ist die Integration in den Arbeitsmarkt entsprechend den eigenen Qualifikationen für gut ausgebildete Migrantinnen kein einfaches Unterfangen. Baghdadi zeigt, dass das Stereotyp der unterdrückten und ungebildeten Muslimin die erfolgreiche Stellensuche von gut qualifizierten muslimischen Frauen vor allem in den

oberen Segmenten des Arbeitsmarkts erschwert. Die Selbstdarstellungen der von Baghdadi befragten Frauen zeigen die komplexen Grenzziehungen nicht nur zwischen muslimischen Migrantinnen und Mehrheitsgesellschaft sondern auch innerhalb der Migrationsbevölkerung.

Petra Bleisch Bouzar fokussiert in ihrem Beitrag praktizierende Musliminnen in der Schweiz und untersucht, wie sie Religiosität gestalten und legitimieren. Da der Islam keine oberste Lehrautorität kennt und in der Praxis jede Person selber entscheidet, welche Quellen und Autoritäten im Falle von Fragen konsultiert werden, rekonstruiert Bleisch Bouzar die Zuweisung von Autorität mit Hilfe von Interviews mit acht Musliminnen, die in der Schweiz leben. Die Frage nach der Zuweisung von religiöser Autorität ist nicht nur für die muslimischen Gemeinschaften selber zentral, sondern auch die staatlichen Institutionen interessieren sich infolge der dauerhaften Niederlassung von Muslimen in der Schweiz in letzter Zeit verstärkt für repräsentative muslimische Autoritäten. Die Analyse von Bleisch Bouzar beleuchtet die Heterogenität der religiösen Praxis von Musliminnen in der Schweiz und der damit verbundenen Vorstellungen einer islamisch korrekten Lebensführung. Die von ihr befragten Frauen betonen ihre Eigenständigkeit in religiösen Belangen und ihre Eigenverantwortung im Hinblick auf die Aneignung von Wissen zum Islam. Fragen rund um Familienleben, Geschlechterverhältnis und Kindererziehung werden in der Regel nicht mit religiösen Gelehrten besprochen, sondern im Freundes- und Bekanntenkreis oder mit Familienmitgliedern, die als Vorbilder betrachtet werden. Bleisch Bouzar folgert deshalb, dass im Hinblick auf eine institutionalisierte Ausbildung von Imamen in der Schweiz unbedingt auch muslimische Frauen einbezogen werden müssten (siehe auch Rudolph et al., 2009).

Im Zentrum des Beitrags von *Monika Müller* stehen muslimische Jugendliche in der Schweiz. Sie illustriert auf der Basis von zwei Falldarstellungen die «Perspektiven männlicher Jugendlicher auf den Islam». Die Familien der albanischen Jugendlichen im Alter zwischen 16 und 21 Jahren stammen aus Kosovo oder Mazedonien. Als Albaner, Ausländer, Muslime und Jugendliche befinden sie sich in vielerlei Hinsicht auf einer «Gratwanderung zwischen Identifikation und Ausschluss.» Müller analysiert die Selbstdarstellungen der Jugendlichen, die sie hauptsächlich mit Hilfe von Gruppendiskussionen erhoben hat, mit Hilfe von theoretischen Konzepten und Begriffen aus der Migrations- und Jugendforschung. Die Analyse der beiden Fallbeispiele ergibt zwei verschiedene Formen der Bedeutung von Religion und Religiosität für muslimische Jugendliche, die Mitglieder eines Moscheevereins sind: Religion und Religiosität verbinden die Jugendlichen, vor allem über das Internet, mit einer transnationalen Gemeinschaft von jungen Muslimen. Die zweite Form lässt sich dadurch charakterisieren, dass Religion und Religiosität Zugehörig-

keit sowohl zu einer muslimischen Gemeinschaft als auch zu einer modernen, säkularen Gesellschaft ermöglichen: Die Religionszugehörigkeit ermöglicht eine Relativierung des Ausländerstatus und der negativen Zuschreibungen, denen gerade die Albaner in der Schweiz ausgesetzt sind, denn als Muslime sind sie wie die Christen Angehörige einer «Weltreligion» und damit auf Augenhöhe mit den Christen. Müller betont jedoch, dass Religion und die Frage, ob und wie man in der Schweiz jung und religiös sein kann, nur ein Aspekt der Konstruktion der Identität dieser Jugendlichen bilden und ihr Umgang mit den verschiedenen Dimensionen von Zugehörigkeit situativ und kontextspezifisch betrachtet werden muss.

Der Beitrag von *Brigit Allenbach* und *Pascale Herzig* untersucht die Auseinandersetzung von Kindern und Jugendlichen mit dem Islam in der Handlungsarena Schule. Es geht ihnen darum, Kinder und Jugendliche als aktive Gesellschaftsmitglieder sichtbar zu machen. Sie zeigen, wie Kinder und Jugendliche Religion sowie andere Differenzkategorien einsetzen, um Zugehörigkeit und Grenzen zu konstruieren. Die Untersuchung orientiert sich an einer handlungstheoretischen Perspektive, die Identität als Resultat von interaktiven Prozessen versteht, die mit den gesellschaftlichen Machtverhältnissen eng verwoben sind. Die Handlungsarena Schule wird als Ort der Aushandlung der religiösen Pluralisierung in der Schweiz betrachtet. Allenbach und Herzig analysieren Gesprächsausschnitte aus Fokusgruppen zum Thema «Religionen in der Schweiz» mit Kindern und Jugendlichen im Alter von neun bis sechzehn Jahren. Es werden drei thematische Schwerpunkte gesetzt: Erstens wird dargestellt, dass Kinder und Jugendliche zwischen «echten» Ausländern und solchen, «die mit der Schweiz verschmolzen sind» unterscheiden, wobei der Islam wesentlich für die Zugehörigkeit zur ersten Kategorie ist. Zweitens wird mit Hilfe von Ausschnitten aus der Diskussion pro und kontra Minarette der Umgang von Jugendlichen mit den Anliegen religiöser Minderheiten illustriert. Einen dritten Schwerpunkt bilden Gesprächsausschnitte, in denen Kinder und Jugendliche den Islam als das Fremde konstruieren, indem sie auf Geschlechterdiskurse und -praktiken rekurrieren. Allenbach und Herzig weisen darauf hin, dass im Schulalltag Religion und Religionszugehörigkeit in der Regel kaum eine Rolle spielen und dass die Gespräche in den Fokusgruppen eine Ausnahmesituation für die befragten Kinder und Jugendlichen darstellten. Für die Zusammensetzung der *peer group* spielen Geschlecht, Schicht und Nationalität eine wichtigere Rolle als Religionszugehörigkeit. Zentral für die Jugendlichen sind ihre Ausbildungsmöglichkeiten und beruflichen Perspektiven. Allenbach und Herzig argumentieren, dass, zwischen symbolischen und sozialen Grenzen unterschieden werden muss. Symbolische Grenzziehungsprozesse gehören immer zur Konstruktion von Zugehörigkeit und zur Bildung von Wir-Gruppen.

Doch verweisen abwertende und vorwurfsvolle Zuschreibungen auf soziale Grenzen während die Etiketten bei als gleichwertig betrachteten Gruppen eher harmlosen Charakter haben.

Der Beitrag von *Erwin Tanner-Tiziani* formuliert rechtliche «Wegweiser» zur Etablierung des Islam in der Schweizer Gesellschaft. Aus juristischer Perspektive differenziert er die Eingliederung in vier Aspekte: Individualintegration, Kollektivintegration, Systemintegration und Visibilitätsintegration. Der Autor ist der Ansicht, dass die individuelle Eingliederung von Muslimen ohne Kollektivintegration, also die Eingliederung als Religionsgemeinschaft letztlich nicht gelingen kann. Er stellt die möglichen Rechtsverhältnisse zwischen Religionsgemeinschaften und Staat in der Schweiz dar und zeigt die unterschiedlichen Vorstellungen von muslimischen Repräsentanten im Land auf. Unter *Systemintegration* versteht Tanner-Tiziani die Veränderung der Regeln des rechtlich-politischen Gemeinwesens im Sinne spezieller Ansprüche von Angehörigen muslimischer Gemeinschaften, etwa eine teilweise Anerkennung der Scharia oder die Aufhebung der Gültigkeit bestimmter genereller Normen für Muslime. Die Einführung eines solchen «Sonderrechts» lehnt er ab, da dadurch letztlich auch die elementaren Grundwerte der Rechtsordnung in Frage gestellt werden könnten. Visibilitätsintegration schliesslich meint die Sichtbarkeit des Islam im öffentlichen Raum, vor allem durch den Bau als solcher erkennbarer Moscheen. Tanner-Tiziani unterstützt dies als Teil der Religionsfreiheit, fügt jedoch auch hinzu, dass damit die kritische Diskussion etwa spezifischer Bauprojekte nicht von vornherein ausgeschlossen sei. Der Beitrag zeigt auf, dass die rechtliche Eingliederung der Muslime in die Schweizer Gesellschaft erst begonnen hat und dass noch ein langer, vermutlich konfliktreicher Weg bevorsteht.

Lilo Roost Vischer, Ethnologin und Koordinatorin für Religionsfragen des Kantons Basel-Stadt, reflektiert in ihrem Beitrag die Rolle von staatlichen Institutionen für die gesellschaftliche Integration des Islam. Sie schildert die institutionellen Verhältnisse islamischen Lebens und die Organisation des interreligiösen Dialogs in der Region Basel. Sie geht detailliert auf die Zusammenarbeit zwischen muslimischen Akteuren und kantonalen Stellen ein und illustriert diese am Beispiel der Einrichtung von islamischen Gräberfeldern, des *Runden Tisches der Religionen beider Basel*. Auch werden die lokalen Diskussionen zu den Gesuchen um Dispense vom Schulschwimmen sowie zum Kopftuchgebot und -verbot ausführlich dargestellt. In einem weiteren Abschnitt wird auf die Situation der Neo-Muslime aufmerksam gemacht, die oft in der Schweiz aufgewachsen sind, die Verhältnisse in der Schweiz sehr gut kennen und den Islam hier anders verstehen als ihre Eltern oder Grosseltern. Im Zentrum der Reflexionen von Roost Vischer steht die Frage, was die Heterogenität der muslimischen Bevölkerung für die gesellschaftliche

Integration konkret bedeutet und wie erreicht werden kann, dass Muslime weder auf Assimilation im Sinne von Angleichung noch auf Differenz fixiert werden. Als Praktikerin erlebt sie oft, dass es problematisch ist, wenn einzelne Personen im Namen von allen Muslimen und Musliminnen sprechen. Deshalb plädiert Roost Vischer für eine breite Beteiligung der muslimischen Bevölkerung an der Integrationsdebatte, womit der Einbezug von Muslimen mit verschiedener Zugehörigkeit gemeint ist, auch von Muslimen ohne institutionelle Anbindung. Denn unterschiedliche Religionsprofile sind nicht nur typisch für die Muslime, sondern für alle Religionsgemeinschaften.

6 Literatur

- Baumann, Guido. 2004. Islam in Europa: Islam in der Schweiz: Sprachspuren. *Babylonia*, 3: 67–69.
- Behloul, Samuel Martin. 2005. «Religionspluralismus: Europäischer «Normal-» oder «Notfall»? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum.» In Martin Baumann und Samuel Behloul (Hrsg.), *Religiöser Pluralismus: empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: Transcript, S. 145–170.
- Behloul, Samuel Martin (o. J.). Islam. In: Historisches Lexikon der Schweiz (<http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11392.php> [15. Mai 2009]).
- Behloul, Samuel und Stéphane Lathion. 2007. «Muslime und Islam in der Schweiz: viele Gesichter einer Weltreligion.» In Martin Baumann und Jörg Stolz (Hrsg.), *Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: Transcript, S. 193–207.
- BFS. 2004. Religionsgemeinschaften in der Schweiz: grosse demografische und soziale Unterschiede. Medienmitteilung. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik (http://www.kath.ch/pdf/religionslandschaft_2000_medienmitteilung.pdf [01. August 2009]).
- Boos-Nünning, Ursula und Yasemin Karakasoglu. 2006. *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*. 2. Aufl. Münster: Waxmann.
- Borgolte, Michael. 2006. *Christen, Juden, Muselmanen: die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* München: Siedler Verlag.
- Bovay, Claude. 2004. *Religionslandschaft in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Bühler, Elisabeth und Corinna Heye. 2005. *Fortschritte und Stagnation in der Gleichstellung der Geschlechter 1970–2000*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik.
- Castro Varela, Maria do Mar und Nikita Dhawan. 2006. Das Dilemma der Gerechtigkeit: Migration, Religion und Gender. *Das Argument*, 48: 427–440.
- Cattacin, Sandro; Cla Reto Famos; Michael Duttwiler; Hans Mahnig. 2003. *Staat und Religion in der Schweiz: Anerkennungskämpfe, Anerkennungsformen*. Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR).
- Clayer, Natalie. 2003. «Der Balkan, Europa und der Islam.» In Karl Kaser, Robert Pichler und Dagmar Gramshammer-Hohl (Hrsg.), *Europa und die Grenzen im Kopf*. Klagenfurt: Wieser Verlag, S. 303–328.
- Duijzings, Ger. 2000. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. New York: Columbia University Press.
- Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR). 2006. *Mehrheit und muslimische Minderheit in der Schweiz. Stellungnahme zur aktuellen Entwicklung*. Bern: EKR.
- Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR). 2009. EKR für offene Debatte ohne Beschuldigungen. Medienmitteilung vom 23.1.2009 (http://www.ekr.admin.ch/dokumentation/00144/index.html?download=NHZLpZeg7t,lnp6I0NTU042l2Z6ln1acy4Zn4Z2qZpnO2Yuq2Z6gpJCDdIF3gGym162epYbg2c_JjKbNoKSn6A--&lang=de [20.1.2010]).
- Epiney, Astrid, Robert Mosters und Dominique Gross. 2002. «Islamisches Kopftuch und religiöse Neutralität an der öffentlichen Schule.» In René Pahud de Mortanges, René und Erwin Tanner (Hrsg.), *Muslime und schweizerische Rechtsordnung*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, S. 129–165.
- Erdheim, Mario. 1996. «Die Symbolisierungsfähigkeit in der Adoleszenz.» In Dorle Dracklé (Hrsg.), *Jung und wild. Zur kulturellen Konstruktion von Kindheit und Jugend*. Berlin: Reimer, S. 202–224.
- Fähndrich, Hartmut. 1998. «Unverträgliche Mentalitäten? Muslime in der Schweiz.» In: Simone Prodolliet (Hrsg.), *Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Luzern: Caritas, S. 249–255.
- Fetzer, Joel S. and J. Christopher Soper. 2005. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge/England: Cambridge University Press.
- fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft. 2004. Typisierung jüdischer Akteure in den Medien. Zürich (http://www.anti-defamation.ch/downloads/dokumente/Analyse_zur_Typisierung_juedischer_Akteure.001 [24. April 2009]).
- fög – Forschungsbereich Öffentlichkeit und Gesellschaft. 2007. Ausländer und ethnische Minderheiten in der Wahlkampfkommunikation – Analyse der massenmedialen Berichterstattung zu den Eidgenössischen Wahlen 2007. Zürich (<http://www.ekr.admin.ch/dokumentation/00139/index.html?lang=de&download=NHZLpZeg7t...JjKbNoKSn6A> [23. April 2009]).
- Gal, Susan und Gail Kligman. 2003. «Die Rolle der Geschlechterpolitik bei der Erschaffung von Nationen und Staaten.» In Karl Kaser, Robert Pichler und Dagmar Gramshammer-Hohl (Hrsg.), *Europa und die Grenzen im Kopf*. Klagenfurt: Wieser Verlag, S. 331–364.
- Gässlein, Ann-Katrin. (o. J.). Bibliographie «Muslime in der Schweiz». Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie, Universität Bern (http://www.islamwissenschaft.unibe.ch/lenya/islamwissenschaft/live/forschung/kongress-1/Organisationen_Islam-Schweiz.pdf [20. Januar 2010]).

- Giordano, Christian. 2008a. Il pluralismo giuridico: uno strumento legale nella gestione del multiculturalismo? *Tangram*, 22: 74–78.
- Giordano, Christian. 2008b. Der Rechtspluralismus: Ein Instrument für den Multikulturalismus (deutsche Übersetzung von Giordano, 2008a) (http://www.ekr.admin.ch/shop/00008/00068/index.html?download=NHZLpZeg7t,lnp6I0NTU042l2Z6ln1acy4Zn4Z2qZpnO2Yuq2Z6gpJCDdIF3gWym162epYbg2c_JjKbNoKSn6A--&lang=de [20. Januar 2010]).
- Göle, Nilüfer. 2004. «Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit.» In Nilüfer Göle und Ludwig Ammann (Hrsg.), *Islam in Sicht: der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: Transcript, S. 11–44.
- Gramshammer-Hohl, Dagmar, Karl Kaser und Robert Pichler. 2003. «Einleitung.» In Karl Kaser et al. (Hrsg.), *Europa und die Grenzen im Kopf*. Klagensfurt: Wieser Verlag, S. 7–17.
- Haptioğlu, Taner; Samia Osman. 1999. Être Musulman en Suisse/Muslim sein in der Schweiz. *Tangram*, 7: 3–8.
- Haug, Werner, Marcel Heiniger und Sylvie Rochat. 2007. *Kinder und Jugendliche mit ausländischem Pass in der Schweiz*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik (BFS).
- Hefner, Robert. 1998. Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age. *Ann. Rev. Anthropol.*, 27: 83–104.
- Imdorf, Christian. 2008. «Migrantenjugendliche in der betrieblichen Ausbildungsplatzvergabe? Auch ein Problem für Kommunen,» In Michael Bommes und Marianne Krüger-Potratz (Hrsg.), *Migrationsreport 2008. Fakten – Analysen – Perspektiven*. Frankfurt/Main: Campus, S. 113–158.
- Imdorf, Christian. 2010. «Wie Ausbildungsbetriebe soziale Ungleichheit reproduzieren: Der Ausschluss von Migrantenjugendlichen bei der Lehrlingsselektion.» In Heinz-Hermann Krüger, Ursula Rabe-Kleberg, Rolf-Torsten Kramer und Jürgen Budde (Hrsg.), *Bildungsungleichheit revisited. Bildung und soziale Ungleichheit vom Kindergarten bis zur Hochschule*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Kälin, Walter. 2000. *Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft*. Zürich: NZZ Verlag.
- Kälin, Walter. 2003. «Grundrechte in der Einwanderungsgesellschaft: Integration zwischen Assimilation und Multikulturalismus.» In Hans-Rudolf Wicker, Rosita Fibbi und Werner Haug (Hrsg.), *Migration und die Schweiz. Ergebnisse des Nationalen Forschungsprogramms «Migration und interkulturelle Beziehungen»*. Zürich: Seismo, S. 109–138.
- Kälin, Walter, Judith Wyttenbach und Lars Müller (Hrsg.). 2004. *Das Bild der Menschenrechte*. Baden: Verlag Lars Müller.
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin. 1998. «Kopftuch-Studentinnen» türkischer Herkunft an deutschen Universitäten – Impliziter Islamismus-Vorwurf und Diskriminierungserfahrungen,» In Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 450–473.
- Khorchide, Mouhanad. 2007. «Die Bedeutung des Islam für Muslime der zweiten Generation.» In Hilde Weiss (Hrsg.), *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 217–244.
- King, Vera. 2002. *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*. Opladen: Leske und Budrich.
- Klinkhammer, Grit. 2000. *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen in Deutschland*. Marburg: Diagonal.
- Koenig, Matthias. 2005. Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A Comparison of the United Kingdom, France, and Germany. *Journal of International Migration and Integration*, 6 (2): 219–234.
- Krieger-Krynicky, Annie. 1988. «The Second Generation: the Children of Muslim Immigrants in France.» In Tomas Gerholm und Yngve Georg Lithman (Hrsg.), *The New Islamic Presence in Western Europe*. London: Mansell, S. 123–132.
- Madörin, Mascha. 1996. Der kleine Unterschied – in Milliarden Franken: Überlegungen zur Umverteilung von Arbeit und Einkommen aus feministischer Sicht. *Widerspruch*, 16: 127–142.
- Mahnig, Hans. 2002. «Islam in Switzerland: Fragmented Accommodation in a Federal Country.» In Yvonne Yazbek (Hrsg.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford, Oxford University Press, S. 72–87.
- Mappes-Niediek, Norbert. 2005. *Die Ethno-Falle: der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann*. Berlin: Ch. Links.
- Maske, Verena (im Druck). «Junge Musliminnen in Deutschland zwischen Integration und Abgrenzung.» In Aleksandra Lewicki, Melanie Möller, Jonas Richter und Henriette Rösch (Hrsg.), *Religiöse Gegenwartskultur: Zwischen Integration und Abgrenzung*. Münster: Lit.
- Nader, Laura. 1989. Orientalism, Occidentalism and the Control of Women. *Cultural Dynamics*, II(3): 323–355.
- Nökel, Sigrid. 2000. «Migration, Islamisierung und Identitätspolitik: Zur Bedeutung der Religiosität junger Frauen in Deutschland.» In Ingrid Lukatis, Regina Sommer und Christof Wolf (Hrsg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*. Opladen: Leske + Budrich, S. 261–270.
- Nökel, Sigrid. 2002. *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik: eine Fallstudie*. Bielefeld: Transcript.
- Nökel, Sigrid. 2004. «Muslimische Frauen und öffentliche Räume: Jenseits des Kopftuchstreits,» In Nilüfer Göle und Ludwig Ammann (Hrsg.), *Islam in Sicht: der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: Transcript, S. 283–308.
- Nökel, Sigrid. 2005. «Islam, Gender, and Dialogue: on Body Politics and Bio-Politics,» In Sigrid Nökel, and Levent Tezcan (Hrsg.), *Islam and the New Europe: Continuities, Changes, Confrontations*. Bielefeld: Transcript, S. 178–208.

- Nökel, Sigrid and Levent Tezcan. 2005. «Introduction.» In Sigrid Nökel and Levent Tezcan (Hrsg.), *Islam and the New Europe: Continuities, Changes, Confrontations*, Bielefeld: Transcript, S. 8–17.
- NZZ. 2008. Scharia Gerichte in der Schweiz? Freiburger Professor verlangt Sonderrechte für Muslime und andere. NZZ, 28.12.2008 (http://www.nzz.ch/nachrichten/schweiz/scharia-gerichte_fuer_die_schweiz_1.1606772.html [20. Januar 2010]).
- Pahud de Mortanges, René und Erwin Tanner (Hrsg.). 2002. *Muslime und schweizerische Rechtsordnung*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna. 2005. «School and Religious Difference: Current Negotiations within the Swiss Immigrant Society – Viewed in a Comparative Perspective.» In Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann and Anne M. O. Griffiths (Hrsg.), *Mobile People, Mobile Law. Expanding Legal Relations in a Contracting World*. Aldershot: Ashgate, S. 257–276.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna. 2009. «Accommodating Religious Diversity in Switzerland.» In Paul Bramadat and Matthias Koenig (Hrsg.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, S. 225–257.
- Rommelspacher, Birgit. 2009. «Feminismus und kulturelle Dominanz. Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau.» In Sabine Berghahn (Hrsg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld: Transcript, S. 395–411.
- Roof, Wade Clark. 2008. «Generations and Religion.» In Peter B. Clarke (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, S. 616–634.
- Rotter, Gernot (Hrsg.). 1994. *Die Welten des Islam: neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Roy, Olivier. 2006. *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon.
- Roy, Olivier. 2008a. Lasst uns aufhören, über Religion zu reden! *Frankfurter Rundschau*, 23. Juni 2008 (http://www.fr-online.de/in_und_ausland/kultur_und_medien/feuilleton/?em_cnt=1355800 [10. Juli 2009]).
- Roy, Olivier. 2008b. *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Rudolph, Ulrich, Dorothea Lüddeckens und Christoph Uehlinger. 2009. Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz? Nationales Forschungsprogramm «Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft» (NFP 58). Schlussbericht (<http://www.nfp58.ch/files/downloads/ACF32C2.pdf> [21. September 2009]).
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schader, Basil. 2006. «Albanisch-schweizerisches Zusammenleben.» In *Albanischsprachige Kinder und Jugendliche in der Schweiz. Hintergründe. Sprach- und schulbezogene Untersuchungen*. Zürich: Pestalozzianum, S. 17–39.
- Schneuwly Purdie, Mallory. 2006. Être musulman en Suisse romande. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire. Thèse de doctorat, Sorbonne Paris/France and Université Fribourg/Suisse (<http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=SchneuwlyPurdieM.pdf>).
- Sökefeld, Martin. 2007. «Zum Paradigma kultureller Differenz.» In Reinhard Johler, Ansgar Thiel, Josef Schmid und Rainer Treptow (Hrsg.), *Europa und seine Fremden. Die Gestaltung kultureller Vielfalt als Herausforderung*. Bielefeld: Transcript, S. 41–57.
- Soysal, Yasemin. 1994. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strassburger, Gaby. 2003. Nicht westlich und doch modern. Partnerwahlmodell türkischer Migrant(inn)en in Diskurs und Praxis. *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 63/64: 15–28.
- Stüssi, Marcel. 2008. Banning of Minarets. Addressing the Validity of a Controversial Swiss Popular Initiative. *Religion and Human Rights*, 3(2): 135–153.
- Tages-Anzeiger. 2008. Freiburger Professor will Scharia einführen. Tages-Anzeiger, 29.12.2008 (<http://www.tagesanzeiger.ch/schweiz/standard/Freiburger-Professor-will-Scharia-einfuehren/story/15342529> [20. Januar 2010]).
- Tietze, Nikola. 2004. «Formen der Religiosität junger männlicher Muslime in Deutschland und Frankreich.» In Nilüfer Göle und Ludwig Ammann (Hrsg.), *Islam in Sicht: der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: Transcript, S. 239–264.
- Versteegh, Kees. 1987. *The Arab Presence in France and Switzerland in the 10th Century*. Nijmegen.
- Vertovec, Steven. 2004. «Religion and Diaspora.» In Peter Antes, Armin W. Geertz, and Randi R. Warne (Hrsg.), *New Approaches to the Study of Religion. Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*. Berlin: Walter de Gruyter, S. 275–304.
- Waardenburg, Jacques. 1988. «The Institutionalization of Islam in the Netherlands.» In Tomas Gerholm and Yngve Georg Lithman (Hrsg.), *The New Islamic Presence in Western Europe*. London: Mansell, S. 8–31.
- Wikan, Unni. 2002. *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wyttenbach, Judith. 2009. «Das Kopftuch in der Schweiz: zwischen religiöser Neutralität des Staates, Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot.» In Sabine Berghahn (Hrsg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind: Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Bielefeld: Transcript, S. 101–128.
- Wyttenbach, Judith. 2006. Zwischen Gleichstellungsrechten und kulturell-religiöser Tradition. Grund- und Menschenrechte von Mädchen aus Einwanderungsfamilien. *Frauenfragen*, 1: 22–27.

Wytenbach, Judith und Walter Kälin. 2006. «Schulischer Bildungsauftrag und die Grund- und Menschenrechte von Angehörigen religiös-kultureller Minderheiten.» In Albert Tanner et al. (Hrsg.), *Heterogenität und Integration. Umgang mit Ungleichheit und Differenz in Schule und Kindergarten*. Zürich: Seismo, S. 46–64.

Teil 1

Der Islam und Inkorporations- prozesse in lokalen Kontexten der Schweiz